3 1761 08149952 7

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Trente-neuvième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1906

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et Ph. Bridel, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, de l'Institut de France, à Sceaux (Seine) ; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur et professeur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Gaston Frommel*, professeur à l'Université de Genève ; *Lucien Gautier*, à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud ; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg ; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève ; *Edmond Stapfer*, pasteur et doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 39

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN [1]

II. — LA TOUTE-PRÉSENCE DE DIEU

Parallélisme entre l'idée de l'éternité de Dieu et la notion de la toute-présence de Dieu.

I. — *Examen de la doctrine traditionnelle de la toute-présence de Dieu.* — Les Pères de l'Eglise. — La scolastique du moyen âge. — L'orthodoxie protestante. — Le socinianisme et le rationalisme. — Contradictions internes et prémisses erronées de la notion traditionnelle. — Le criticisme de Kant. — Mérites et insuffisance de la formule de Schleiermacher. — Nécessité d'une revision du problème.

II. — *Analyse de la foi religieuse en la toute-présence de Dieu.* — Genèse psychologique et caractère pratique de cette foi. — Différence de degrés dans ses manifestations. — Le témoignage biblique : sa marche ascendante, ses formes multiples, son expression pittoresque et symbolique. — Concordance entre la psychologie religieuse et l'histoire religieuse.

III. — *Les conclusions dogmatiques.* — Primat de l'expérience religieuse. — Caractère secondaire et dérivé de la formule dogmatique. — Double thèse qu'elle renferme. — Signification et limites de cette formule : sa portée négative et critique, sa valeur psychologique. — Faillite du dogmatisme métaphysique.

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, XXXVIIIe année (1905), p. 193-216 : I. L'éternité de Dieu.

Entre l'idée de l'éternité divine et la notion de la toute-présence de Dieu l'analogie est parfaite. De nombreux dogmaticiens ont signalé le parallélisme qui règne entre l'un et l'autre problème[1]. En étudiant celui-là, on porte ses investigations sur la relation de Dieu avec le temps; en s'appliquant à celui-ci, on cherche à déterminer le rapport de Dieu avec l'espace. De part et d'autre, la méthode est la même. Aussi notre critique se voit-elle forcée de reprendre aujourd'hui les objections que nous avons dû formuler hier. Sur plusieurs points nous serons bref, de peur de tomber dans des redites, mais nous craindrons moins de nous répéter que d'être obscur. Aussi bien cette deuxième étude pourra-t-elle servir de contre-épreuve à la première.

I

Examinons d'abord la notion traditionnelle et scolastique de la toute-présence de Dieu, j'entends l'idée reçue dans les écoles qui datent d'avant Kant ou qui n'ont pas subi l'influence de sa critique.

Les origines de cette notion remontent aux Pères de l'Eglise qui, combinant les données de l'Evangile avec les spéculations des penseurs grecs, voyaient dans le christianisme une philosophie révélée, une science surnaturelle des choses divines et humaines. Sans doute on ne trouve chez eux que des indications éparses, non des théories achevées, mais ils ouvrent la voie que suivront les théologiens et les philosophes postérieurs. Théophile d'Antioche (180) appelle Dieu « le lieu de tout ce qui existe; » Dieu, dit-il ailleurs, « enserre le monde comme l'écorce enveloppe la grenade[2]. » On trouve chez Cyprien († 258), Arnobe (300), Lactance (312) une conception analogue: ils attribuent à Dieu une étendue plus considérable que celle du monde, mais une étendue

[1] Voy. p. ex. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 1re édit., § 67; 2e édit., § 53. — BOVON, *Dogmatique chrétienne*, I (1895), 260. — M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I (1892), 139.

[2] THÉOPHILE, *ad Autolycum*, II, 3; I, 8.

cependant[1]. Une pensée plus rigoureuse ne pouvait se contenter d'une solution pareille. Clément d'Alexandrie ne veut pas qu'on se représente Dieu comme contenant l'espace ou comme renfermé lui-même dans l'espace[2]. S'inspirant des doctrines néoplatoniciennes, Augustin enseigne que tout est en Dieu, sans que Dieu soit lui-même le lieu de quoi que ce soit; sa toute-présence n'est pas une étendue matérielle; l'être suprême réside dans tout l'ensemble de l'univers comme dans chacune de ses parcelles; sa présence est une et indivisible, parce qu'elle est parfaitement spirituelle[3].

Les docteurs du moyen âge, dont nos scolastiques protestants reproduisent les formules, statuent deux modes de la toute-présence de Dieu. L'essence divine ne pouvant être séparée de l'action divine, il faut admettre à la fois l'omniprésence substantielle et l'omniprésence opérative ou dynamique de Dieu : de même que la substance divine est répandue dans tout l'univers, la puissance divine s'exerce sur tous les points de l'immensité[4]. Une fois engagée dans cette voie, la théologie scolastique, scrutant les modalités de la vie et de l'action divines, poussa plus loin et imagina des dis-

[1] CYPRIEN (?), *Quod idola dii non sunt* (de idolorum vanitate), p. 15. — ARNOBE, *Adversus nationes*, I, 31. — LACTANCE, *Divinae institutiones*, II, 2.

[2] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 2.

[3] AUGUSTIN, *De divers. quæst*, 20 : ....nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quo longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso, et locus non est. Cf. *Epist*, 187, ad Dard; *de Civitate Dei*, VII, 30. — Comp. JEAN CASSIEN, *Collatio de oratione*, X, 5. — HILAIRE, *de Trinitate*, I, 3.

[4] THOMAS D'AQUIN, *Summa*, I, 8, 3 ....est in omnibus *per potentiam*, in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est *per præsentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus *per essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi. Cf. , 14, 8; I, 14, 2. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, II, 23; ALBERT LE GRAND, *Summa*, I, qu. 10. — HOLLATIUS, *Examen theologicum acroamaticum*, éd. TELLER, 1750, p. 275 : Omnipræsentia est attributum ἐνεργητικόν, vi cujus Deus non tantum substantiæ propinquitate, sed etiam efficaci operatione omnibus creaturis adest. — Les scolastiques de l'Eglise réformée s'expriment de la même manière. Voy. les textes cités par A. SCHWEIZER, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, I (1844), 279; HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1861, p. 56-57.

tinctions encore plus subtiles. Substantielle et opérative, l'omniprésence de Dieu ne doit pas être conçue matériellement comme celle des corps, elle n'est pas *circumscriptiva;* elle ne ressemble pas davantage à la présence pneumatique des anges qui vivent au ciel, de l'âme animant le corps, du Christ caché sous les espèces de l'eucharistie, elle n'est pas *definitiva* ou *diffinitiva ;* le seul terme qui lui convienne est celui de l'*omnipræsentia repletiva :* occupant tout l'espace, Dieu remplit et domine les cieux et la terre[1].

Cette logique formelle, développée avec un grand luxe d'arguments par le nominaliste Occam, fut reprise par Luther et accommodée aux besoins de sa cause dans les controverses eucharistiques qu'il soutint contre Zwingli[2]. Les épigones de la réformation luthérienne renchérirent encore sur les minuties du maître, ils se perdirent dans des raffinements qui auraient fait envie aux abstracteurs de quintessence qu'avait produits le moyen âge. Au milieu des broussailles épineuses de controverses rebutantes, à travers les épaisses ténèbres d'une métaphysique surannée, on perçoit quelquefois des lueurs lointaines, signes avant-coureurs d'un iour plus limpide et plus sain. Telle est, par exemple, la distinction entre l'*omnipræsentia universalis*, *specialis* et *singularis*[3] : dépouillée de son enveloppe métaphysique, ra-

[1] QUENSTEDT, *Theol. didact. polem*, I, 288 : Est Deus ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter, non definitive ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive.... more modoque divino incomprehensibili.

[2] Voir RETTBERG, *Occam und Luther* (Theol. Stud. u. Krit., 1839, I, p. 69 suiv.). — M. KROPATCHECK, *Occam und Luther*, 1900. — Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la controverse sacramentaire. Sur un point important, elle rentrerait dans notre sujet. Il s'agit de l'interprétation que Luther donne du symbolisme biblique de la *droite de Dieu* (Matth. XXVI, 64; Marc XVI, 19; Actes II, 33; VII, 55; Eph. I, 20). Luther ne voit dans ce terme qu'une figure désignant la puissance et la majesté de Dieu : Christ, élevé à la droite de Dieu, a part à sa divinité, partant à sa toute-puissance, car la droite de Dieu ne doit pas être entendue dans un sens matériel et local. Grâce à cette interprétation, Luther pouvait enseigner l'ubiquité du corps de Christ, thèse indispensable à son dogme de la présence réelle du Sauveur dans l'eucharistie.

[3] FEUERBORN, de Giessen, s'appuyait sur Jean XIV, 23 pour enseigner une « *specialis approximatio essentiæ divinæ ad substantiam credentium* ». Cette

menée à sa signification psychologique et religieuse, elle traduit, comme nous le verrons plus loin, une expérience dont le croyant atteste la victorieuse réalité.

La notion scolastique de l'omniprésence divine essuya de plusieurs côtés le feu d'une critique très vive. La polémique des Sociniens et des Arminiens lui porta les premiers coups. Les hardiesses de Jacob Bœhme, qui s'aventura dans les spéculations d'une gnose panthéiste, furent un nouvel élément de dissolution[1]. Enfin le rationalisme mit à nu les impossibilités de la théorie régnante, qui ne résista pas à un examen sérieux : quand même elle n'aurait pas subi les attaques du dehors, elle eût succombé sous le poids de ses contradictions intimes.

En effet, la formule d'une *omnipræsentia Dei repletiva* donne à la fois dans le matérialisme et dans le panthéisme. Dans le matérialisme : parler d'une diffusion de l'être divin dans toutes les parties de l'univers, c'est effacer la limite qui sépare l'esprit de la matière, c'est au fond subordonner celui-là à celle-ci. Dans le panthéisme : la doctrine scolastique finit par identifier Dieu et le monde en absorbant l'un dans l'autre.

La notion atténuée d'une omniprésence dynamique, qui

doctrine fut combattue par THUMMIUS, GERHARD, MUSAEUS, qui interprétaient le passage de l'évangile dans le sens d'une *gratiosa operatio*. — La dernière des confessions de foi de l'église luthérienne, la *Formule de Concorde*, avait déjà indiqué cette voie ; la doctrine de la sainte cène l'amena à se prononcer sur l'ubiquité du corps de Christ. A cette occasion, elle parle aussi de la présence spirituelle de Dieu et statue des degrés dans l'immanence divine ; voy. *Solida Declaratio*, VIII, § 68 : Deus est spiritualis indivisa essentia, qua ubique et in omnibus creaturis est, ibi — præsertim in credentibus et sanctis habitans — suam majestatem habet.

[1] Nous ne nous arrêterons pas à exposer les idées de Bœhme. Elles n'ont plus guère qu'un intérêt de curiosité historique. Il convient de dire cependant qu'elles ont été reprises par quelques théologiens postérieurs, qui n'ont pas craint de localiser dans une certaine mesure l'être divin, de lui attribuer une résidence par delà les bornes de l'univers et de changer en réalités massives le symbolisme scripturaire. J.-T. BECK est, en Allemagne, le représentant classique de ce réalisme théosophique. — Voy. aussi ROTHE, *Dogmatik*, herausgeg. von SCHENKEL, I (1870), 122. Comp. aussi GRETILLAT, I, 235-236.

s'accuserait à la façon d'une action à distance, soulève d'autres objections. Est-il permis, est-il possible de scinder l'action divine et l'essence divine? N'est-ce pas, en outre, localiser Dieu que de l'exiler « au ciel, » d'où il exécute ses desseins? L'enfermer dans une région déterminée, n'est-ce pas l'exclure de toutes les autres? Enfin, que vaut la notion d'un Dieu qui, relégué loin du monde, intervient du dehors dans la trame des phénomènes et dans le cours des événements?

Ainsi la notion traditionnelle n'évite le danger d'un panthéisme plus ou moins matérialiste que pour se briser contre l'écueil du déisme.

Cependant la plupart de ces objections partaient de prémisses communes aux écoles scolastiques et à leurs adversaires. Il n'est donc pas étonnant qu'elles n'aient fait faire aucun pas au problème dogmatique.

Un progrès décisif ne fut possible qu'après que la critique de Kant, en fondant une théorie de la connaissance qui triomphait et du dogmatisme et du pyrrhonisme, eut donné à la pensée religieuse une orientation nouvelle et fourni à la théologie les éléments d'une méthode vraiment indépendante.

Quel fut, dans le cas présent, le contre-coup de la révolution opérée par Kant? La scolastique discutait à perte de vue sur le rapport de Dieu avec l'espace et prétendait donner une définition métaphysique de l'omniprésence divine. Or Kant établit que l'espace est un produit spontané de la raison humaine, la forme de notre sensation externe; intuition à priori, cadre primitif et nécessaire de l'entendement, l'espace n'a pas de réalité démontrable en dehors de notre pensée. D'autre part, comme la raison pure est incompétente dans la sphère qui dépasse l'expérience, il est impossible de démontrer rationnellement l'existence de Dieu, et c'est une prétention chimérique que de vouloir énoncer un jugement théorique sur sa nature et le mode de son action. Impuissants à réaliser par la pensée la relation de Dieu avec l'espace, force nous est de renoncer à toute définition théorique de l'omniprésence divine, considérée en elle-même[1].

[1] A vrai dire, saint AUGUSTIN, s'inspirant du néoplatonisme, avait déjà affirmé

Depuis Kant, la confiance orgueilleuse de la raison dans son pouvoir de saisir et d'étreindre l'absolu, ne se rencontre plus que chez les représentants attardés d'une orthodoxie vaincue en principe, ou chez les interprètes plus ou moins conséquents de la pensée hégélienne. Dans les sphères où se fait sentir l'influence kantienne, la doctrine des attributs divins, partant la notion de la toute-présence de Dieu, a subi une modification profonde. La définition célèbre[1], proposée par Schleiermacher, a eu un retentissement légitime et laissé une trace ineffaçable dans la dogmatique protestante

cette impuissance de l'homme à déterminer la toute-présence de Dieu. FÉNELON ne fait que suivre le Père de l'Eglise dont il développe la pensée dans son *Traité de l'existence de Dieu*. Voy. Seconde partie, article IV : « A proprement parler, Dieu n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne, mais il est absolument. Toutes ces expressions.... qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où donc est-il? Il est, et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et restreinte : il est tout, il est l'être ; ou pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter.... Mais refuserai-je de dire qu'il est partout? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites.... de soutenir qu'être simplement et absolument est infiniment plus que d'être partout; car être partout est une chose bornée, puisque les lieux, qui sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables, sont divisibles et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou être par sa propre substance dans ce corps ... Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoi qu'il agisse sur tous les lieux; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps. Mais où est-il donc? n'est-il nulle part? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions qui paraissent si embarrassantes ne le sont que parce qu'on s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer. »

[1] *Der christliche Glaube*, § 67 de la première édition, § 53 de la seconde. Les termes de la formule diffèrent, mais le sens en est identique : « la toute-présence de Dieu représente la causalité divine, en tant que, libre elle-même de l'espace, elle détermine l'espace et tout ce qui s'y développe. »

du dix-neuvième siècle. Cependant, tout en admirant la virtuosité dialectique du grand réformateur de la théologie moderne, il est permis d'affirmer que l'illustre penseur n'a pas complètement réalisé son programme: sa notion de Dieu, loin d'être l'expression fidèle de la foi religieuse du chrétien, est trop souvent le produit laborieux de la réflexion philosophique. La plupart des dogmaticiens qui vinrent après lui méritent le même reproche.

Il vaut donc la peine de reprendre le problème et d'en tenter la solution, en suivant les indications fournies par Kant et Schleiermacher, dans la mesure où la méthode dont ils furent les initiateurs se rencontre avec les principes de la foi protestante et l'esprit de la révélation évangélique[1].

II

Ce n'est point par des considérations théoriques que l'âme religieuse s'élève à la certitude de la toute-présence divine[2].

[1] La plupart des dogmaticiens développent la notion de la toute-présence divine comme s'il s'agissait d'un chapitre de théologie rationnelle; ils se bornent à ajouter à leur exposé quelques citations bibliques et à indiquer brièvement l'intérêt religieux que présente la définition de cet attribut divin. On verra que nous essayons de suivre la voie opposée. Comp. les indications malheureusement trop sommaires de M. Kaftan, *Dogmatik* (1897), p. 173-175; M. Hackenschmidt, *Der christliche Glaube* (1901), p. 69-70; Reischle, *Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen* (1902), p. 73. — Cf. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (1876), § 305, p. 260. — A. von Œttingen, *Lutherische Dogmatik*, II (1900), p. 245-246. — Cremer présente d'excellentes observations sur la genèse de la foi chrétienne en la toute-présence de Dieu; mais en s'aventurant dans des considérations théologiques sur la Trinité, il abandonne le terrain de l'expérience et substitue le dogmatisme traditionnel au simple Evangile du Christ. *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (1897), p. 84-92.

[2] Nous croyons qu'il y a une grande part de vérité dans le mot souvent cité — et combattu — de Renan : « Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée. » L'école éclectique de V. Cousin, en dépit de son rationalisme souvent bien superficiel, a exprimé plus d'une fois le caractère pratique de la foi en Dieu. « La foi en Dieu n'est pas et ne peut pas être uniquement la conclusion d'un théorème; elle est l'expression la plus haute de nos sentiments; elle sort de nos joies les plus nobles et de nos plus saintes douleurs; elle est le fruit de la vie » (Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864), p. 476).

Cette certitude jaillit de nécessités d'ordre pratique, c'est-à-dire d'un intérêt qui ressortit au domaine de la conscience et du cœur, à la sphère des dispositions intérieures du sujet, de ses émotions et de ses volitions. Les procédés en usage dans les écoles, les méthodes qui vont de l'effet à la cause (*via causalitatis*), qui portent à leur plus haute puissance les facultés de l'homme (*via affirmationis, eminentiæ*), qui éliminent de la notion de Dieu les imperfections inhérentes à la nature humaine (*via negationis, remotionis*) aboutissent à une abstraction dépourvue d'efficacité pratique et de fécondité religieuse. Cette conception purement théorique ne saurait avoir une prise sur notre âme, une action directe et déterminante sur notre vie intime ; il lui manque enfin l'assurance immédiate que peut seule donner l'expérience personnelle et vivante [1]. La certitude religieuse de la toute-présence divine est plus qu'une croyance intellectuelle, elle est un acte de foi ; elle naît d'un besoin vital de l'âme qui, aux prises avec des puissances hostiles, se voit affranchie par une merveilleuse délivrance ; elle s'appuie sur une révélation divine qui, à l'aide des données de la nature et de l'histoire, se réalise dans les mystérieuses profondeurs de la conscience.

La foi n'est pas fille de la croyance, c'est le contraire qui est vrai [2]. La scolastique et l'opinion courante se représentent le phénomène intérieur d'une façon que dément l'observation psychologique. Il faut d'abord, nous dit-on, acquérir la conviction des attributs divins ; il faut établir cette conviction par tous les moyens dont dispose la raison et la corroborer par les preuves tirées de l'Ecriture sainte ; il faut ensuite tirer les conséquences pratiques de l'enseignement

[1] Ces formules méritent la critique énoncée par M. W. James du point de vue du *pragmatisme* de M. Ch. Sanders Peirce, et dirigée notamment contre la doctrine courante des attributs métaphysiques de Dieu. Voy. *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, 1906, trad. Abauzit, p. 375 et suiv.

[2] Aug. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 510 et suiv., p. 533 et suiv. Voy. surtout aussi M. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, 1900, passim.

rationnel et scripturaire, en faire l'application sérieuse et constante à notre vie, et traduire en motif moral la vérité fournie par la connaissance théorique et confirmée par la tradition chrétienne[1].

Rien de plus faux et de plus funeste que cette erreur, vice radical de l'intellectualisme « orthodoxe » ou « libéral. » La foi en la toute-présence divine est autre chose que la solution du problème théorique des rapports de Dieu avec l'espace, elle est la solution d'un problème bien plus sérieux et plus tragique, l'apaisement d'un conflit qui éclate dans les intimes profondeurs de la vie religieuse. Cette solution une fois trouvée, le croyant, s'il le peut, la transforme en croyance claire et réfléchie ; s'il est philosophe ou théologien il essaie de l'exprimer en une formule ; mais cette formule, cette croyance a toujours un caractère dérivé et secondaire ; elle ne fait que traduire, dans le monde de la pensée, une vérité d'abord vécue, une expérience dont il s'agit de réaliser à tout moment la vérité et de faire jusqu'au bout la victorieuse épreuve.

Essayons d'analyser la genèse et de déterminer les caractères de cette expérience.

Elle présente une parfaite analogie avec celle que fait l'âme religieuse en prenant conscience de l'éternité de Dieu. De même que la certitude de l'éternité divine est pour le croyant le refuge souverain contre la caducité de notre nature passagère et périssable, ainsi la foi en la toute-présence de Dieu nous sauve de l'abandon auquel nous sommes livrés en face des puissances matérielles et morales qui se liguent pour nous écraser. Au sein de « la solitude effrayante des mondes qui l'ignorent, » au plus fort des orages qui se dé-

[1] Que l'on compare les deux déclarations suivantes : « De tous les attributs divins, c'est peut-être la toute-présence divine qui est à la fois le plus populaire, le plus fréquemment et le plus directement susceptible d'être traduit en motif moral, et le plus difficile à déterminer rigoureusement.... » (GRETILLAT, *Dogmatique*, I (1888), 236). — « Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme les phénomènes de la nature, et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique » (SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 379).

chaînent contre lui ou ceux qui lui sont chers, dans la lutte contre le mal sous toutes ses formes, l'homme jette vers le ciel un cri qui rencontre un écho divin, que dis-je ? il fait monter une prière qui lui est inspirée par celui-là même auquel s'adresse cette prière et ce cri. Dans la nuit de sa solitude il perçoit le rayon révélateur d'une souveraine délivrance ; il affirme la présence d'un être qui ne le laisse pas seul, mais qui s'abaisse jusqu'à son néant pour le secourir, le consoler et le bénir.

Cependant la présence de la divinité peut se manifester encore sous un autre aspect ; elle n'apparaît pas toujours à la conscience religieuse comme une puissance salutaire et bienfaisante ; l'homme en ressent aussi les efforts redoutables et vengeurs. Lorsqu'il se livre au mal sans qu'un témoin humain puisse l'atteindre, le retenir ou le châtier, il se voit sous le coup d'une réprobation qui se confond avec la sentence inéluctable d'un juge que rien ne saurait tromper ni corrompre.

Confiance en un secours assuré à celui qui cherche un appui par delà la faiblesse de son isolement naturel, crainte d'un châtiment qui découvre et frappe le coupable là où nul regard humain ne saurait pénétrer, voilà les formes essentielles que prend dans l'âme religieuse le sentiment de la présence divine. Dominé par ce sentiment, le croyant a conscience que l'espace ne saurait tracer aucune limite ni opposer aucun obstacle à l'irrésistible action de l'Eternel. La toute-présence de Dieu est à la fois le réconfort du malheureux que l'univers ignore ou abandonne, et la condamnation du pécheur resté seul en face de sa conscience. L'homme pieux trouve Dieu toujours et partout lorsqu'il cherche à s'approcher de lui ; l'impie n'échappe jamais et nulle part à Dieu, lorsqu'il essaye de se soustraire à son pouvoir : telle est, réduite à sa plus simple expression, la double affirmation qui résume notre foi religieuse en la toute-présence de Dieu.

Il apparaît maintenant que cette foi ne procède pas du contraste que l'homme découvre entre l'immensité de Dieu et les bornes du monde « spatial » ; elle naît du conflit qui

déchire sa vie intérieure lorsqu'il se sent isolé et perdu, aux prises avec les épreuves de l'adversité ou en butte aux tourments du remords.

Il ne faut pas dire que ces sentiments de confiance ou de crainte sont *les effets* de la foi en la toute-présence de Dieu. Ils en sont bien plutôt la manifestation positive, ils en représentent les éléments essentiels et irréductibles ; il n'est pas possible de les isoler d'un sentiment extérieur et indépendant d'eux. Croire au Dieu tout-présent, c'est précisément éprouver cette présence secourable, consolatrice ou vengeresse, c'est en ressentir le bienheureux attrait ou la redoutable puissance.

C'est dire qu'il y a, dans cette foi, différence de degrés et de caractères. Chrétiens, nous croyons à la toute-présence de Dieu dans la mesure où nous nous abandonnons à la volonté du Père céleste, nous laissant guider par son esprit, pénétrer par sa force, éclairer par sa lumière, juger par sa sainteté, consoler par sa bonté et son amour. Au sommet des révélations religieuses qui ont été le partage de l'humanité, l'intensité de cette foi arrive à sa plus haute puissance, mais toutes les religions proclament avec plus ou moins de force et de clarté l'existence de divinités dont l'action s'étend au-delà du lieu où elles habitent. Le paganisme classique assigne à ses dieux un séjour où il les localise en les matérialisant, mais la demeure de ces dieux n'est pas une prison qui les relègue dans un éternel exil ; du haut de l'Olympe, Jupiter révèle sa présence en prodiguant ses faveurs ou en lançant son tonnerre. Dans la religion d'Israël la foi en la toute-présence divine va se spiritualisant progressivement et finit par arriver à un degré sublime de grandeur et de pureté. Mais nul n'a senti avec plus de simplicité et de profondeur la toute-présence divine que celui qui réalisa, dans son cœur filial, le bien suprême d'une communion parfaite avec Dieu [1].

Recueillons sur les lèvres des hommes de l'ancienne et de la nouvelle alliance les paroles qui expriment, avec une

[1] Voy. Gretillat, I, 237.

poésie pénétrante ou une magnifique éloquence, l'expérience de l'âme religieuse prenant conscience de la toute-présence de son Dieu. Ces témoignages inspirés nous révèlent une marche ascendante qui, de mythes élémentaires et naïfs, s'élève jusqu'au symbolisme le plus grandiose. Sans doute nos sources ne nous permettent pas de fixer avec une précision rigoureuse la succession chronologique des différentes étapes de la pensée religieuse d'Israël ; il est probable que plusieurs des conceptions que nous rencontrons dans nos documents furent longtemps parallèles et existèrent simultanément, mais le progrès n'en est pas moins manifeste dans l'ensemble, et il est possible d'en retracer la direction générale.

Dans les temps les plus anciens, le peuple d'Israël, une fois constitué par l'action puissante de Moïse, se représente Jahve comme habitant le mont Sinaï. Sinaï est la montagne de Dieu, la montagne de Jahve (Ex. III, 1 ; IV, 27 ; XVIII, 5 ; XXIV, 13 ; 1 Rois XIX, 8 ; Nomb. X, 33). C'est de là que vient l'Eternel, et la montagne tremble devant lui (Deut. XXXIII, 2 : Jug. V, 5 ; comp. Ps. LXVIII, 9). « Pourquoi, montagnes aux cimes nombreuses, avez-vous de l'envie contre la montagne que Dieu a voulu pour résidence ? L'Eternel n'en fera pas moins sa demeure à perpétuité ! » (Ps. LXVIII 17, 18.) C'est de là que partent les révélations de Jahve, c'est là qu'il a promulgué sa loi (Ex. XIX-XX). Puis Israël fait voyager son Dieu à travers le désert ; il l'adore dans la nuée qui accompagne le peuple pendant le jour, dans la colonne de feu qui, la nuit, marche devant l'armée. Il localise sa présence en l'attachant à l'arche de l'alliance où Jahve siège parmi les chérubins, en l'enfermant dans la tente de l'assignation et dans le temple élevé pour glorifier son nom. « Tous ceux qui consultaient l'Eternel allaient vers la tente d'assignation, qui était hors du camp. Lorsque Moïse se rendait à la tente, tout le peuple se levait ; chacun se tenait à l'entrée de sa tente et suivait des yeux Moïse jusqu'à ce qu'il fût entré dans la tente. Et lorsque Moïse était entré dans la tente, la colonne de nuée descendait et s'arrêtait à l'entrée de la

tente, et l'Eternel parlait avec Moïse. Tout le peuple voyait la colonne de nuée qui s'arrêtait à l'entrée de la tente, tout le peuple se levait et se prosternait à l'entrée de la tente. L'Eternel parlait avec Moïse face à face, comme un homme parle à son ami ». (Ex. XXXIII, 7-11.)... « L'Eternel siège entre les chérubins sur l'arche de l'alliance.... David, avec tout le peuple qui était auprès de lui, se mit en marche depuis Baalé-Juda pour faire monter de là l'arche de Dieu, devant laquelle est invoqué le nom de Jahve Sebaot qui réside entre les chérubins au-dessus de l'arche. » (1 Sam. IV, 4; 2 Sam. VI, 2; VII, 2, 5-7, 13.)

Parallèlement à ces conceptions, dans lesquelles on surprend encore l'influence des religions voisines, se rencontrent d'autres images qui assignent à Jahve une résidence plus élevée et plus étendue: Jahve est celui qui règne dans les cieux (Ps. II, 4; XVIII, 7; Mich. I, 3). C'est du haut des cieux qu'il regarde les fils des hommes (Ps. XIV, 2). « Qu'as-tu fait? dit-il à Caïn, la voix de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. » (Gen. IV, 10.) « Le cri contre Sodome et Gomorrhe s'est accru, et leur péché est énorme. C'est pourquoi, dit l'Eternel, je vais descendre, et je verrai s'ils ont agi entièrement selon le bruit venu jusqu'à moi : et si cela n'est pas, je le saurai. » (Gen. XVIII, 20-21 ; cf. Ps. XXXIII, 13-19, Esaïe LXIII, 15.)

Mais déjà l'esprit des prophètes brise ces formes trop étroites et déborde de tout côté le cadre dans lequel la foi primitive restait emprisonnée. « L'Eternel sort de sa demeure, il descend, il marche sur les hauteurs de la terre. » (Mich. I, 3.) « Mais quoi? Dieu habiterait-il vraiment sur la terre? Voici, ô Eternel! les cieux des cieux ne peuvent te contenir: combien moins cette maison que je t'ai bâtie! » Ainsi parle Salomon dans la prière que le livre des Rois met dans sa bouche lors de la consécration du temple (1 Rois VIII, 27). A la supplication du roi, huit fois répétée (1 Rois VIII, 30, 32, 34, 36, 43, 45, 49), l'Eternel répond par ces paroles : « J'exauce ta prière et ta supplication que tu m'as adressées, je sanctifie cette maison que tu as bâtie pour y mettre à jamais mon nom,

et j'aurai toujours là mes yeux et mon cœur. » (1 Rois IX, 3.) La prière de Salomon, dans laquelle les anthropomorphismes des temps plus anciens se pénètrent d'un émouvant spiritualisme, n'est que l'écho de la voix des prophètes. « Ainsi parle l'Eternel : Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied. Quelle maison pourriez-vous me bâtir, et quel lieu me donneriez-vous pour demeure ? » (Esaïe LXVI, 1.)

Dans la sphère où s'élève l'esprit religieux des prophètes, la notion d'espace finit par s'évanouir et se résout dans l'idée d'une présence divine partout sensible et partout agissante ; ou plutôt, les images empruntées au monde de l'espace ne servent plus que d'enveloppe transparente à une foi pénétrée de la toute-présence de son Dieu. « Où irais-je loin de ton esprit, et où fuirais-je loin de ta face ? Si je monte aux cieux, tu y es ; si je me couche au séjour des morts, t'y voilà ! Si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille habiter aux extrémités de la mer, là aussi ta main me conduira et ta droite me saisira. Si je dis : Au moins les ténèbres me couvriront, la nuit devient lumière autour de moi ; même les ténèbres ne sont pas obscures pour toi, la nuit brille comme le jour, et les ténèbres comme la lumière. » (Ps. CXXXIX, 7-12 ; comp. Jér. XXIII, 23-24.)

Cet hymne admirable, qui célèbre de concert la toute-présence et la toute-science de Dieu, nous révèle, avec une clarté parfaite, l'âme inspiratrice de la foi. L'intérêt qui anime et domine les paroles du psalmiste est bien éloigné de la spéculation sévèrement objective qui contemple les attributs divins ; celui qui parle ainsi n'est pas un philosophe qui médite sur la relation de l'Etre suprême avec le monde spatial, c'est un croyant qui se répand en prières et dont les effusions brûlantes jaillissent d'un cœur subjugué par le sentiment de la présence divine [1]. Cette présence lui

[1] Un sentiment pareil perce quelquefois et s'exprime dans les développements du *Traité de l'existence de Dieu* de FÉNELON, II, 4 : « Mais encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, *et à moi une consolation merveilleuse*, que de n'oser pas dire que Dieu est ici ? Hé bien, je le dirai quand on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. »

inspire un saint tremblement, car il se sait pécheur, et ses accents émouvants semblent répondre aux menaces de celui d'entre les prophètes qui a glorifié avec le plus de puissance la justice souveraine de l'Eternel. « Aucun d'eux ne pourra se sauver en fuyant, aucun d'eux n'échappera. S'ils pénètrent dans le séjour des morts, ma main les en arrachera; s'ils montent aux cieux, je les en ferai descendre; s'ils se cachent au sommet du Carmel, je les y chercherai et je les saisirai; s'ils se dérobent à mes regards dans le fond de la mer, là j'ordonnerai au serpent de les mordre; s'ils vont en captivité devant leurs ennemis, là j'ordonnerai à l'épée de les faire périr. » (Amos IX, 1-4.)

Nulle part, dans l'Ancien Testament, l'action redoutable de la présence divine n'a été exprimée à la fois avec plus d'énergie et de naïveté que dans la parabole de Jonas. Aussi plusieurs interprètes ont-ils été jusqu'à soutenir que le livre de Jonas est destiné à proclamer la toute-présence de Dieu : « Jonas malgré ses efforts ne peut réussir à se soustraire à son autorité, et les Ninivites aussi lui sont soumis[1]. »

Terrible au pécheur, la présence de Dieu manifeste aux fidèles sa force secourable et libératrice. Rien n'égale la tendresse et la douceur des promesses et des appels du Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté. « Non, la main de Jahve n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop dure pour entendre.... Ainsi parle le Très-Haut dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint: « J'habite dans les lieux élevés et dans la sain-» teté, mais je suis avec l'homme contrit et humilié, afin de » ranimer les esprits humiliés, afin de ranimer les cœurs » contrits. » (Esaïe LIX, 1; LVII, 15; comp. XLIII, 1-2.) Ces cœurs-là seuls sont accessibles au bienheureux message de la présence divine, seuls ils sont capables d'en percevoir et d'en goûter la puissance de consolation et d'assistance. « L'Eternel est près de ceux qui ont le cœur brisé, et il sauve ceux qui sont dans l'abattement ; oui, son

[1] M. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne 1906, tome I, pag. 610.

salut est près de ceux qui le craignent, afin que la gloire habite dans notre pays. L'Eternel est près de ceux qui l'invoquent, de ceux qui l'invoquent avec sincérité. Vous me chercherez, et vous me trouverez, si vous me cherchez de tout votre cœur. » (Ps. XXXIV, 19; LXXXV, 10; CXLV, 18; comp. Ps. CXIX, 151; Lament. III, 57; Esaïe L, 8; Deut IV, 7; Jér. XXIX, 13.) Ces paroles nous font pénétrer jusqu'au cœur du sanctuaire, elles nous livrent le secret de l'expérience religieuse; elles nous révèlent, dans ses dernières profondeurs, un mystère inaccessible au pur raisonnement. Ce mystère ne se dévoile qu'à la piété: Dieu est présent dans l'âme qui le prie. Fille de la foi, la prière est la plus haute affirmation de la toute-présence divine [1].

L'Evangile lui-même[2] ne saurait aller au-delà. « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous » (Jacq. IV, 8). La prédication chrétienne, qui annonce un seul Dieu et Père de tous, maître de tous, demeurant et agissant en tous (Eph. IV, 6) ne fait que prolonger la ligne tracée par les prophètes, et, à plusieurs reprises, elle se borne à rappeler et à commenter la révélation contenue dans l'ancienne alliance et même pressentie par la conscience païenne. « Le Très-Haut n'habite point dans des édifices faits par la main des hommes, comme le prophète l'a dit: Le ciel est mon trône, la terre est mon marchepied. Quelle maison me bâtiriez-vous, dit le Seigneur, et quel sera le lieu de mon repos? N'est-ce pas ma

[1] L'article que Fénelon consacre à ce sujet dans son *Traité de l'existence de Dieu* se termine par une prière : « O mon Dieu, vous êtes plus que présent ici; vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même.... Voilà, ô mon Dieu, ce que ma tendresse grossière me fait dire ou plutôt bégayer! » Cf. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 26 : « La réalisation consciente de la présence de Dieu dans mon âme : voilà le véritable salut de mon être et de ma vie. »

[2] Le judaïsme, antérieur à la venue du Christ, sans renier les traditions religieuses des prophètes, puise encore à d'autres sources. Dans le livre de la Sapience de Salomon, l'attribut divin de la toute-présence subit une modification caractéristique. L'auteur s'inspire des livres didactiques de l'Ancien Testament, dont il combine les notions essentielles avec la spéculation alexandrine : la toute-présence n'est pas seulement un attribut de Dieu (I, 7; XII, 1 : l'esprit du Seigneur remplit toute la terre), elle est aussi un attribut de la Sagesse, conçue comme une hypostase divine (VII, 23; VIII, 1).

main qui a fait toutes ces choses?... Dieu a déterminé la durée précise des nations, ainsi que les limites de leur habitation, afin qu'elles le cherchent et le trouvent en le touchant. Et certes, il n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, et comme l'ont dit quelques-uns de vos poëtes, nous sommes aussi de sa race. » (Actes VII, 48-50; XVII, 26-28.)

Mais si l'Evangile n'ajoute rien d'essentiel au témoignage rendu par le prophétisme à la toute-présence de l'Eternel, il n'en ouvre pas moins à la foi un horizon nouveau : il y a ici plus que Salomon et le Temple, plus que la loi et les prophètes. Quel est donc ce fait nouveau, ce miracle inouï jusque-là? Est-ce la parfaite spiritualité de la présence divine avec toutes les conséquences qui en découlent pour le culte chrétien? « L'heure vient, où vous n'adorerez le Père ni sur la montagne de Garizim ni à Jérusalem,... l'heure vient et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; ce sont là les adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. » (Jean IV, 21, 23-24.) Sans doute le prophétisme n'avait pas trouvé une formule d'une aussi énergique précision, mais il en renfermait tous les éléments et il la rendit possible. Non, ce qu'il y a de nouveau dans l'Evangile, ce n'est pas le message de la présence spirituelle de Dieu, c'est qu'un homme s'est rencontré dans lequel ce message s'est réalisé. Jésus n'a pas seulement annoncé ou promis la toute-présence divine, il l'a vécue, il l'a sentie pleinement dans son âme et l'a traduite parfaitement dans ses paroles et ses actes, dans sa vie et sa mort, dans toute sa personne : la foi chrétienne a salué en lui Emmanuel, Dieu avec nous (Math. I, 23, Esaïe VII, 14; cf. VIII, 10.) Le Père qu'il nous révèle, il nous le montre dans la nature, faisant lever son soleil et tomber sa pluie sur les justes et les injustes, veillant sur le passereau, parant le lys de la vallée, comptant tous les cheveux de notre tête; il nous le fait trouver dans le lieu le plus secret, recueillant notre aumône, écoutant notre prière; il nous le manifeste enfin et surtout

dans l'esprit de sainteté et d'amour qui a constitué le fond intime de son être (Mat. V, 45; X, 29-31; VI, 28; VI, 3-8; XI, 23-30).

Et cependant il y a, dans la vie de Jésus, un moment qui, au premier abord, semble porter atteinte à l'harmonie qui règne dans ce caractère tout pénétré de la présence de Dieu; mais une réflexion plus sérieuse, une méditation plus recueillie découvrira sans peine que ce moment répand une vive lumière sur un problème qui se pose souvent à la conscience et qui pèse sur elle comme un sombre nuage. « Rejeté des hommes, se croyant rejeté par le Père, voyant son œuvre en ruine, ne comprenant plus rien au secret de sa destinée, il sentit son cœur se briser et jeta dans l'immensité implacable cette plainte qui, quelques heures plus tôt, lui eût paru un blasphème: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné[1] ? » Il n'est pas permis, il n'est pas possible d'affaiblir le caractère tragique de cette expérience qui ne perdrait rien de sa poignante amertume lors même qu'on trouverait dans ce cri l'écho de la voix du psalmiste[2]: la certitude de la présence divine subit dans l'âme de Jésus une éclipse qui fut pour lui le point culminant du supplice. Mais sa foi sortit triomphante de l'épreuve; ce Dieu, dont il ne sentait plus la douce et forte étreinte, le crucifié crut en lui quand même, il l'invoqua comme son Père, il abandonna son esprit entre les mains du Père. « Jamais Dieu n'avait été plus près du Christ qu'à cette heure de suprême obéissance[3]. » Sur la croix même, alors que le péché de l'humanité semblait remporter la plus grande des victoires, Jésus est le révélateur de la toute-présence du Père céleste. Cette foi trouva sa justification glorieuse dans la résurrection du Seigneur.

L'Esprit du Christ, qui est l'esprit même de Dieu, n'a pas cessé d'agir dans l'humanité. Affranchi des liens qui l'enfermaient dans la personnalité terrestre du Fils de l'Homme, il

[1] T. Fallot, *Le livre de l'action bonne*, 1905, p. 127.

[2] Psaume XXII, 2.

[3] T. Fallot, p. 128.

est pour le chrétien un principe de vie et de lumière, une source intarissable de force et de joie, de paix, de consolation et d'espérance. Telle est l'affirmation du croyant qui saisit l'éternelle présence du Père céleste dans l'action permanente du Christ et de son esprit. « En vérité, je vous dis que si deux d'entre vous s'accordent sur la terre, pour demander quoi que ce soit, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux: là où deux ou trois personnes sont assemblées en mon nom, je suis au milieu d'elles. Voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » (Mat. XVIII, 19-20; XXVIII, 20.)

Cette foi triomphante dans l'inaltérable présence de Dieu par son esprit identique avec le Seigneur (2 Cor. III, 17; Jean XIV, 16, 23, 26) arrive à son plus riche épanouissement dans le mysticisme paulinien et johannique. Pour s'exprimer dans toute sa plénitude, elle s'empare des formules que lui offre la spéculation du temps, ou elle reprend, en les spiritualisant, les prophéties messianiques qui annoncent la venue et la présence de l'Eternel au milieu de son peuple. L'apôtre Paul veut-il décrire l'état du chrétien, il dira indifféremment que « Christ est en lui », ou que l'esprit de Dieu habite en lui (Rom. VIII, 9-11; cf. Gal. II, 20). Mais c'est dans les discours d'adieu prononcés par le Christ johannique que se traduit, avec le plus d'intimité et de puissance, le sentiment de l'ineffable communion du fidèle avec son Dieu, dont le Fils est l'organe et le révélateur parfait. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole; mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui. » (Jean XIV, 23; XV, 1-8; XVII, 21-26. Comp. Apoc. III, 20.)

Si nous avons essayé de suivre à travers les âges, consigné dans les monuments de l'ancienne et de la nouvelle alliance, ce témoignage de la foi en la toute-présence divine, c'est parce que nulle part on ne saisit avec plus de clarté les caractères distinctifs de cette foi. Aussi cette rapide étude biblique confirme-t-elle d'une façon décisive les résultats de notre analyse précédente.

Dans la prédication des prophètes, dans les hymnes du psautier, dans la bouche de Jésus et de ses témoins, la foi rencontre l'expression la plus immédiate et la plus spontanée. Elle n'existe pas à l'état d'idée pure, de pâle abstraction, de vérité théorique; elle revêt la forme du symbole. Celui qui a senti avec une force incomparable la toute-présence du Père qui agit continuellement (Jean V, 17) est aussi celui qui nous a enseigné à prier : « Notre Père qui es *aux cieux* » (Mat. VI, 9) et qui a dit à ses disciples : « Je vous dis de ne point jurer du tout, ni par le ciel, car c'est le *trône de Dieu, ni par la terre, car c'est son marchepied* » (Mat. V, 34-35). Avec une souveraine insouciance, avec une candeur et une simplicité parfaite, il traduit dans le langage populaire l'insondable mystère de la présence divine, décrivant l'essence de ce Dieu qui domine l'espace à l'aide de termes empruntés à l'espace, sans craindre de porter atteinte à la spiritualité du Très-Haut, ni de ravaler sa majesté et sa grandeur. Telle est la première leçon que nous donnent nos documents bibliques [1].

Voici la seconde. Les hommes de Dieu dont nous avons recueilli les paroles, ne se sont pas élevés à la certitude de la toute-présence divine par les procédés du raisonnement ou de la spéculation. Cette certitude est d'ordre pratique et vital. Née au milieu de la détresse d'un cœur qui soupire après la délivrance ou d'une conscience qui sent qu'elle a mérité le châtiment, la foi à la toute-présence de Dieu s'affirme à l'encontre des choses visibles, elle supprime cet espace qui semble lui infliger un démenti ironique ou cruel, elle franchit les bornes du monde fini; nivelant les montagnes et comblant les abîmes, elle ose croire que nul obstacle ne s'oppose à l'action divine, que Dieu n'est pas un Dieu

[1] « La Bible nous dit ce que Dieu est pour nous, bien plus que ce qu'il est en soi. Ce qu'elle nous dévoile, c'est son *caractère*, pour ainsi parler, plutôt que son *être*. Ses révélations sont des manifestations, des attestations, autant que des enseignements; c'est une histoire autant qu'une doctrine : théodicée concrète, vivante, tout autre que celle de la métaphysique. » JALAGUIER, *Théologie générale* (*Dogmes mixtes*), Paris 1903, p. 153.

« lointain, » mais un Dieu qui se tient « près » de sa créature, qu'il se communique à elle dans la mesure où elle se donne à lui[1].

Enfin, cette foi qui perçoit Dieu comme présent et agissant dans l'espace, le chrétien affirme qu'elle n'est pas une illusion, un rêve de son imagination, une création arbitraire de son cœur, une fantaisie mystique ou spéculative. Une foi pareille suppose et implique une causalité objective, un facteur divin, dont elle n'est que l'effet subjectif et la manifestation humaine. Il règne une corrélation intime et profonde entre la foi et la révélation, la révélation se réalisant dans la foi, la foi saisissant la révélation[2]. L'interprète et l'organe le plus accompli de la toute-présence divine en est aussi le témoin le plus fidèle et le garant le plus sûr. L'âme chrétienne sent-elle faiblir en elle la certitude de la « proximité de son Dieu, » qu'elle regarde à celui qui, au moment de l'abandon suprême et de l'universelle trahison, dit à ses disciples : « Vous vous disperserez chacun de son côté et vous me laisserez seul, mais je ne suis pas seul : le Père est avec moi[3]. » (Jean XVI, 32.)

[1] M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, I (1892), p. 142 : « On a beau être intelligent, instruit : en présence d'une telle vérité, on constate qu'on est encore bien rustique. Ceux qui le sont le moins se trouvent être des âmes pieuses et saintes, qui conçoivent une dignité, une grandeur de Dieu dans laquelle les dimensions physiques n'ont aucune part, des âmes qui savent que par nos infidélités nous nous éloignons de Dieu, comme nous nous rapprochons de lui par notre piété. »

[2] Dans son beau livre sur les *Variétés de l'expérience religieuse*, M. W. JAMES a tenté, à plusieurs reprises, d'analyser le mystérieux rapport de l'élément subjectif et de l'élément objectif dans le phénomène de l'expérience religieuse. Il est peu d'auteurs qui aient pénétré aussi profondément dans la vie intime des manifestations religieuses, et qui en aient fait avec plus de finesse et de rigueur « la psychologie ». L'avouerai-je cependant? Il me semble qu'il a réussi surtout à nous donner le pressentiment d'un au-delà, d'un arrière-fond spirituel, que ne sauraient atteindre et exprimer les instruments les plus délicats et les plus précis de l'observateur et de l'expérimentateur. Voy *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (trad. de M. F. ABAUZIT), 1906, surtout p. 355 suiv., 381 suiv., 399 suiv., 423 suiv.

[3] Dans son émouvante étude sur l'athéisme religieux de Jefferies, M. WILFRED

III

Il faut conclure. Les aperçus de théologie biblique et d'histoire religieuse que nous venons d'ouvrir nous rendent ces conclusions faciles; loin de nous faire aller à la dérive, ils nous ont introduit au cœur de notre sujet.

En traitant de l'idée chrétienne de Dieu, en déterminant la notion de la toute-présence, la dogmatique a pour tâche unique de traduire scientifiquement la foi qui a rencontré son expression classique dans les documents du Nouveau-Testament commentés à l'aide de ceux de l'ancienne alliance. Il fallait donc décrire d'abord l'expérience religieuse de la foi en puisant les éléments de cette description dans le témoignage le plus fidèle et le plus pur que la conscience chrétienne se soit rendu à elle-même. En possession de ces données la dogmatique est en mesure de s'acquitter de sa mission : elle formulera ses conclusions qu'elle empruntera, non à un système de philosophie ou de théologie rationnelle, mais à l'Evangile se légitimant à la conscience.

Définir ainsi la tâche qui incombe à la dogmatique, c'est marquer du même coup les limites dans lesquelles elle se trouve enfermée. Les propositions qu'il nous est possible et permis de formuler concernant la toute-présence de Dieu, ne

Monod rappelle à plusieurs reprises que « l'observation de la nature » ou « l'intelligence » ne permet pas de reconnaître partout l'activité d'un être omniscient (voy. p. 29, 33, 34, 45). Il indique admirablement le remède seul efficace contre les défaillances auxquelles nous expose « la vue »; ce remède, c'est « la foi ». « Au nom de l'observation, il est des cas où la conscience proteste contre la Providence et l'omniscience dans l'histoire, il est des cas où l'intelligence proteste contre l'immanence et l'omniprésence dans la nature; et alors, non seulement nous voyons vaciller le Dieu transcendant et tout-puissant, mais le Dieu personnel, le Dieu d'amour pâlit. Dans ces cas-là, n'hésitons point : le salut est en Jésus. En faveur de Dieu, jetons la croix dans la balance, comme Brennus y jeta son épée. Le Fils unique a respiré dans la communion du Père céleste; appuyons-nous sur son expérience, elle est valable pour tous les âges; c'est la doctrine de la substitution sous une autre forme : à côté de la « satisfaction vicaire, » il y a aussi l'affirmation vicaire. En Jésus, je crois en Dieu.» (*Un athée*, étude présentée à la Conférence d'étudiants de Sainte-Croix, septembre 1904, p. 45.)

portent pas sur l'essence ou l'action divine prise en elle-même, indépendamment de la foi du sujet religieux. Dieu en soi reste à jamais le Dieu caché ; il ne peut être connu qu'autant qu'il se manifeste [1]. Or il ne se révèle que dans la piété, il n'est accessible qu'à celui qui se donne à lui ; partant, ses attributs ne peuvent être perçus que dans la mesure où la conscience religieuse entre avec lui dans une relation positive et vivante. Aussi notre définition de la toute-présence divine n'est-elle pas une vérité objective, théorique, qu'il serait possible d'atteindre sans l'intervention volontaire du moi, sans sa participation affective et effective ; elle ne nous apprend rien sur l'essence métaphysique et transcendantale de la divinité, elle n'est que l'énoncé du rapport que Dieu

[1] « Nous ne savons pas ce que Dieu est en lui-même, mais il lui a plu de nous dire de quelle façon il tient à se faire connaître à nous. » ....« Nous ne savons de Dieu que ce qu'il lui plaît de nous révéler. » T. Fallot, *Le livre de l'action bonne*, p. 162, 179. — Sans avoir élaboré une théorie de la connaissance religieuse, formant un ensemble cohérent et systématique, Pascal suit la direction indiquée dans le texte. M. Sully Prudhomme caractérise excellemment le point de vue du grand penseur : « Pascal se résigne à ne pas comprendre Dieu, mais non à ne pas le posséder. Dieu lui est nécessaire pour combler un vide de son cœur, vide infini qui ne peut être rempli que par un objet infiniment parfait. Il suffit à son intelligence de savoir que cet objet existe, quelle qu'en soit d'ailleurs l'essence incompréhensible ; mais ce n'est pas par elle-même que son intelligence le sait, elle reçoit du cœur cette connaissance. Il fallait à Pascal pour être heureux un objet dont la possession ne pût lui être ni disputée par la maladie ou les autres vicissitudes de la condition terrestre, ni ravie par la mort. Or l'acte de foi est tout ensemble un acte d'affirmation et de possession du seul bien assuré, à savoir de la vérité souveraine : c'est un cri impérieux du cœur, et le cœur entend directement la réponse à son cri. » (*La vraie religion selon Pascal*, 1905, p. 370.) — Sans partir d'une théorie précise de la connaissance religieuse, Jalaguier exprime à différentes reprises des pensées qui confirment celles que nous avons indiquées plus haut : « Nous avons à déterminer les attributs et les rapports de Dieu avec nous ; car nous tenons pour vaines les prétentions sans cesse renouvelées de pénétrer les mystères de son essence.... La question des attributs de Dieu emporte celle de ses rapports avec nous.... Que pouvons-nous savoir de Dieu que ses rapports avec nous et ces grands caractères de son être, et ces lois générales de sa Providence et de sa grâce qui nous font entrevoir ce qu'il est sans nous le laisser voir?... Même pour les attributs et les conseils divins dont nous sommes les plus assurés, c'est le fait que nous possédons plutôt que la notion proprement dite (le ὅτι, non le πῶς).... » *Ouv. cité*, p. 138, 139, 154.

soutient avec nous en se manifestant à notre conscience[1].

De ces données, dont la certitude procède de la foi, il faut tirer les conclusions qui éliminent toute solution incompatible avec nos affirmations religieuses.

Ces conclusions se réduisent, dans le cas présent, à deux formules principales.

1° Forme de notre sensation externe, intuition primitive de notre raison, catégorie essentielle à notre pensée et à notre vie même, l'espace ne saurait être une borne imposée à l'action divine, un obstacle limitant sa Providence. Dans ce sens, Dieu est au-dessus de l'espace, affranchi des conditions de notre nature finie, libre de toutes les contingences inhérentes à la créature. La différence qui règne à cet égard entre Dieu et l'homme n'est pas quantitative, elle est qualitative; la vie divine est *illocale*[2].

2° Il n'en est pas moins vrai que Dieu a voulu que l'espace fût pour nous une intuition à priori de notre raison, le cadre dans lequel nous percevons les objets, la forme primitive et inaliénable de notre entendement. Dans ce sens, l'espace existe aussi pour Dieu. Le gouvernement qu'il exerce sur le monde, tient compte des conditions qu'il a imposées au monde. Pour se manifester à l'homme, Dieu s'assujettit à la contingence de l'homme, il adapte ses révélations à l'espace comme au temps[3].

[1] Elle répond ainsi au caractère de la notion biblique, excellemment décrit par JALAGUIER : « Dans le Nouveau Testament, Dieu se révèle en Christ à d'insondables profondeurs ; et là encore il veut moins nous dévoiler les mystères de son essence que les mystères de sa grâce, moins ses attributs que ses dispensations. Sans doute la Bible projette aussi ses lumières sur la nature et l'existence divine.... mais elle n'en découvre guère que ce qui tient à l'ordre du salut.... En thèse générale, la Bible manifeste les attributs de Dieu par ses actes ; elle les atteste plus qu'elle ne les expose ; elle les fait entrevoir ou pressentir plus qu'elle ne dit ce qu'ils sont ; elle les proclame plus qu'elle ne les détermine.... » (*Ouvrage cité*, p. 153-154.)

[2] Cf. A. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne* (1892), I, 140. — BOVON, *op. cit.*, I, 260.

[3] BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, 143 : « L'espace et le temps existent bien *pour* Dieu, puisque c'est la condition qu'il a imposée au monde, mais ils n'existent pas *en* lui. »

En énonçant cette double thèse, il importe d'en noter exactement le caractère et la portée.

L'une et l'autre sont les corollaires de la foi religieuse que nous avons analysée plus haut ; l'une et l'autre sont renfermées implicitement dans l'expérience que fait le chrétien de la présence de son Dieu ; l'une et l'autre n'ont de valeur et de signification que parce qu'elles découlent nécessairement d'une affirmation catégorique de la piété.

Si elles concordent formellement avec la définition de Schleiermacher et de beaucoup de théologiens après lui, elles n'en diffèrent pas moins sur quelques points importants.

La grande majorité des dogmaticiens, — Schleiermacher n'est pas de ce nombre, — arrivent à la définition de la toute présence divine, en partant de la notion de l'absolu[1]. Ils procèdent par déduction à priori ; leur thèse est un essai de rendre compte du rapport entre Dieu et le monde sous l'angle de l'espace. Nous suivons la voie opposée. Notre formule est un aboutissant ; dernier terme d'une marche à postériori, elle suppose une expérience religieuse, dont elle ne fait que tirer la conséquence.

En second lieu, dans le camp des métaphysiciens et des spéculatifs, la définition de l'attribut divin est un axiome de la raison théorique, elle exprime une vérité indépendante des dispositions intérieures de celui qui l'énonce. Notre formule est différente. Elle n'est à vrai dire qu'une limite, elle n'a qu'une valeur critique et négative, elle ne doit qu'exclure toute solution inconciliable avec l'expérience religieuse qui forme le point de départ de notre argumentation dogmatique.

Enfin, — troisième divergence, — en déterminant les rapports de Dieu avec l'espace, en définissant la toute-présence divine, la théologie courante entend bien émettre un jugement sur la nature même de Dieu ; sa formule est réellement

[1] Bruch, *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften* (1892), p. 170 sq. — M. Matter, *op. cit.*, I, 140 : « Nous ne pouvons nous représenter ce mode d'existence unique, mais nous sommes tenus de la statuer : *sinon, nous fausserions l'idée de l'Esprit absolu.*

une proposition métaphysique, un renseignement sur l'essence ou l'action divine; on concède sans doute que notre pensée est forcée de recourir à des expressions approximatives[1], mais c'est bien sur l'être même qu'on a la prétention de se prononcer. Nous n'avons pas cette audace. En disant que la vie divine est illocale, nous n'avons pas l'ambition de définir ou de décrire l'essence ou l'action de Dieu, nous ne faisons que marquer la limite de notre intelligence. Nous croyons que la nature transcendante de Dieu se dérobe à notre pensée. De quelle manière s'exerce cet attribut divin que nous appelons toute-présence? Nous l'ignorons et nulle analogie humaine ne nous donnera la clef du mystère[2]. Par la même raison, nous repoussons la théorie de nos anciens scolastiques, reprise par quelques auteurs modernes. « La toute-présence divine, assurent-ils, affecte différentes formes : Dieu n'est pas présent de la même manière dans la nature inanimée, dans le monde païen, dans l'âme des fidèles, dans la personne du Christ[3]. » Parler ainsi, c'est outrepasser les limites imposées à notre entendement. Que pouvons-nous savoir de la modalité de la toute-présence divine[4]? La prétendue solution de nos hardis théologiens a le tort de transformer une expérience psychologique en réalité objective et

[1] M. MATTER, I, 140. — M. TRIAL a été heureusement inspiré en empruntant à la poésie l'expression de cette pensée. *Essai d'éducation chrétienne* (1902), p. 36-37. Voy. aussi p. 38. Le vers célèbre de V. HUGO : « Il est, il est, il est! Il est éperdument! » n'est que la répétition du mot de FÉNELON : « Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : « Il est, il est, il est? » Si j'ajoute : « il sera au siècle des siècles », c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection. »

[2] Nous ne nous arrêterons pas à discuter le raisonnement suivant : « Dieu peut être à la fois au ciel et sur la terre; car l'âme humaine, qui a son siège dans le cerveau, n'en est pas moins présente et agissante dans toutes les parties du corps » (KAHNIS, *Die lutherische Dogmatik*, I, 1874 [2], pag. 341.)

[3] Voy. p. ex. MARTENSEN, *Die christliche Dogmatik*, 1856, p. 86-87. — KAHNIS, *op. cit.*, I, 341.

[4] « Pour déterminer les attributs de Dieu, il faudrait sonder le fond de son être; et n'est-ce pas manifestement l'impossible? Il n'est pas un seul de ces attributs, même les plus certains (éternité, toute-présence, etc.), que nous concevions réellement. Il y a là d'innombrables incompréhensibilités, d'où résultent

transcendantale. La présence de Dieu est différemment accueillie et éprouvée, elle n'est accessible que dans la mesure où l'âme se livre à son action, elle ne révèle sa plénitude qu'à la foi parfaite. Sur ce point comme sur tous les autres, « le don de Dieu ne va qu'au besoin ressenti et au désir actif de l'homme[1]. »

La substitution du point de vue objectif et métaphysique au point de vue subjectif et psychologique, — telle est l'erreur que nous avons dû signaler dans notre étude sur l'éternité de Dieu. Cette erreur se reproduit ici. Nous la retrouverons dans tout le cours de notre enquête sur la notion chrétienne de Dieu. La théologie traditionnelle en est toujours à l'illusion que Kant croyait avoir vaincue ; elle n'a pas suivi le philosophe de Königsberg dans la révolution dont il fut l'initiateur et qu'il comparait à celle que Copernik avait opérée dans le système du monde : nos dogmaticiens continuent à faire tourner le soleil autour de la terre. Soyons plus modestes : assignons à la planète la place qui lui revient dans la hiérarchie de l'univers.

d'irréductibles énantiophanies. La prétention de tout pénétrer et l'impossibilité d'y réussir enfantent ces théories hasardées qui, se heurtant et se renversant incessamment les unes sur les autres, entretiennent peut-être plus que tout le reste le trouble de notre temps. » (JALAGUIER, *ouvr. cité*, p. 152.)

[1] SABATIER, *Esquisse*, p. 400.

(*A suivre.*)

ESSAI DE MYSTIQUE RATIONNELLE[1]

basée sur les Evangiles

PAR

TH. DAREL

Le miracle.

« Et Jésus dit : Quelqu'un m'a touché, car j'ai senti qu'une vertu est sortie de moi. » Luc VIII, 46.

Le miracle est chose si passionnément discutée et discutable qu'il n'est pas inutile de consacrer quelques pages à son explication rationnelle et scientifique.

Considéré pendant longtemps comme fait surnaturel, on n'en est plus aujourd'hui à revendiquer en sa faveur une telle origine. A mesure que l'humanité prend connaissance des lois qui la régissent, elle s'aperçoit que le « surnaturel » mérite plus exactement le terme d'inconnu. Telle loi dont elle ignorait l'existence lui apparaît triomphant de difficultés imprévues ; telle force, passée à l'état d'expérimentation, est devenue la genèse de faits contrôlables, alors que les faits isolés dont elle pouvait se rendre complice équivalaient, en apparence, à une infraction aux lois établies.

Si l'on en juge par les progrès réalisés dans l'application de lois jusqu'ici ignorées, l'humanité marche rapidement à la maîtrise de ses conditions inférieures d'existence. Elle se

[1] Extrait de *Homme ou Dieu ?* ouvrage devant paraître prochainement.

dégage des limbes dans lesquelles elle était encore enveloppée relativement aux propriétés de la matière et à sa conductibilité.

On sait déjà que le Temps et l'Espace sont relatifs en tant que conditions de rapport ; l'un et l'autre s'affirment différemment suivant qu'ils sont l'objet d'expériences à base plus ou moins subtile. En réalité, afférents au monde de la manifestation, ils appartiennent tous deux à des contingences pour lesquelles une certaine densité est de règle. Plus la matière est lourde, résistante, et plus elle se réclame de l'Espace, du Temps. Que les molécules à mouvement très lent dont elle est consécutive fassent place à un mouvement plus rapide, caractérisé par une fluidité ascensionnelle, et rien n'entrave plus un contact immédiat, ni une relation dans laquelle disparaît la notion de continuité.

Il y a, dans cette simple constatation, matière à de nombreuses hypothèses en faveur de ce que l'on a appelé le « miracle ». L'une des plus intéressantes, comme des plus logiques, est, sans contredit, celle ayant pour objet la propriété d'extension ou de rétention dont seraient douées les molécules corporelles, selon qu'elles appartiennent à l'aspect le plus subtil ou le plus grossier de l'organisation humaine.

Par le fait, le corps physique ainsi que ses tenants immédiats, matière éthérique et sub-atomique, comprendrait des facultés de relation allant du + au — dans l'ordre de phénomènes que nous qualifions de réflexes. Car toute action empruntant l'intermédiaire du système nerveux et de ses annexes peut et doit être considérée comme réflexe. Elle est le produit d'un calcul ou d'une suggestion qui ne sont pas propres à l'organisation physique, mais qui trouvent en elle le moyen indispensable pour s'affirmer. De là, une dépendance forcée des molécules les plus denses vis-à-vis des molécules plus subtiles et une succession ascendante d'effets dans lesquels le + joue toujours et en tout état de cause par rapport au — un rôle actif.

Que l'on prenne le mécanisme corporel pour exemple, et l'on verra qu'il est régi tout entier dans la pensée. Or, la

pensée n'est elle-même qu'une fonction dépendant d'un état de choses supérieur. De même qu'elle commande à l'organisme, la pensée se trouve soumise à quelque chose de plus actif par rapport à elle.

Il en est ainsi de tout fonctionnement, ainsi que de toute manifestation secondaire. Seule, la divinité qui est en l'homme est à l'abri d'une subordination quelconque, attendu qu'elle est, chez lui, *à l'état plus ou moins latent*, un dieu dans Dieu.

Une échelle graduée de forces et de moyens destinés à affirmer ces forces existe pour chaque individu. Mais rien n'est plus varié que les opérations auxquelles donne lieu l'exercice individuel d'un tel pouvoir. Réduites aux faits ordinaires de la vie chez celui dont l'action ne s'étend point volontairement au delà des forces physiques et de la sphère qui leur est consécutive, ces conditions opératoires peuvent acquérir un développement considérable chez l'homme évolué, c'est-à-dire parvenu à réaliser en soi cette transmutation des éléments que l'Evangile fait succéder à la « nouvelle naissance ».

« Maître, dit Nicodème à Jésus, nous savons que tu es un docteur venu de la part de Dieu, car personne ne saurait faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui. »

Or, que répond Jésus à ces paroles, impliquant de la part de Nicodème la reconnaissance du pouvoir divin ?

« Je te dis, en vérité, que si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu.

» Car ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne point de ce que je t'ai dit : il faut que vous naissiez de nouveau.

» Le vent souffle où il veut et tu en entends le bruit mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va.

» Il en est de même de tout homme qui est né de l'Esprit. » (Jean III, 2-8.)

On voit par la réponse de Jésus que la naissance selon la chair, soit la relation extérieure d'individu à individu, ne saurait reconnaître le miracle comme chose qui lui soit propre. Pour modifier la matière physique et la résoudre selon

la loi d'exception que l'on a appelée le miracle, il faut que le commandement en émane de haut, c'est-à-dire de l'intérieur ou de l'Esprit. Seul, l'homme qui est né de l'Esprit peut agir selon l'Esprit et soumettre la chair à son empire. Il y a ainsi relativité de la matière par rapport à l'Esprit, de la forme par rapport à la Vie. Le visible le cède à l'invisible, le concret à l'abstrait. Et l'Esprit, tout comme le vent dont on ne sait d'où il vient ni où il va, agit par sa seule puissance. Il englobe en soi toutes choses secondaires et les modifie, au gré de la volonté de Celui qui, « deux fois né, » appartient à l'Esprit et commande à tout ce qui lui est subordonné.

Ainsi que nous le disions au début de ce chapitre, la matière organique comprend des expressions graduées et un champ d'action allant de la densité la plus complète à la subtilité la plus grande. L'éther lui-même serait de la matière, si l'on s'en rapporte à des expériences récentes. Quant à la conservation de l'énergie, elle aurait pour facteurs principaux la synthèse des gradations les plus subtiles dans un organisme apte à les manifester et à en fournir la réaction.

Ceci permet de comprendre de quelle manière l'Esprit peut agir sur la matière et l'influencer jusqu'en ses formes sensibles.

A considérer l'Esprit et la matière sans champ intermédiaire qui leur soit commun, on conçoit mal une subordination possible de celle-ci à celui-là, ainsi que la réaction moléculaire qui en résulte. Tout au contraire, une certaine extension résulte pour la matière de ses qualités éthero-physiques et la met en bénéfice d'une action spirituelle constitutive, rendue possible par la médiation de ses particules les plus subtiles.

C'est ainsi, du reste, que s'exercent chez l'homme les fonctions mentales et tout ce qui participe du monde supérieur. A côté et, pour ainsi dire, au sommet du fonctionnement physiologique purement conventionel, gît l'homme véritable. Et le laboratoire où se formulent ses expériences les plus subtiles renferme également *le lieu secret, la chambre haute*

où se retire le fils de l'homme pour communier avec son Père.

Au sommet de ce triangle sacré, l'homme est divin ; à sa base, il est humain. Et le + agit sur le — avec une puissance et une autorité que détermine son degré d'évolution spirituelle.

Appartenant au pôle Matière davantage qu'au pôle Esprit, l'individu voit triompher en soi les conditions les plus grossières et n'est nullement capable de réagir contre leur omnipotence.

Entraîné, au contraire, à faire prévaloir dans son organisation individuelle les fonctions de l'Esprit, il lui devient possible de commander aux lois physiques et d'en neutraliser les effets.

Tel est l'énoncé du Miracle.

Le pouvoir d'agir sur la matière, contradictoirement en apparence aux lois naturelles, ne suppose, en réalité, aucune contradiction, mais seulement une subordination du — au +, soit de la Matière à l'Esprit. Toutes les gradations de pouvoir sont comprises dans l'échelle ascendante qui conduit de celle-ci à celui-là et, par conséquant, toutes les possibilités présentes et futures.

Les phénomènes si mal compris encore d'action mentale, de suggestion, de magnétisme sont jeux d'enfant à côté de ce qu'il sera donné à l'humain d'accomplir dans son évolution spirituelle ultérieure. Tâtonnements du visible vers l'invisible, de tels phénomènes relèvent de l'aspiration à la puissance divine, ou tout au moins des degrés intermédiaires qui y conduisent.

On voit, au plus haut point, ce dont peut être capable *l'Homme divin* par les miracles de Jésus. Avec Lui, la matière obéissante résoud dans l'Esprit ses combinaisons multiples et subit la loi supérieure qu'Il manifeste.

L'examen de quelques-uns des cas relevés dans les Ecritures montre comment se comporte l'Esprit vis-à-vis de la Matière, et vice versa, en pareille opportunité et nous donne

d'assister à des phénomènes en conformité absolue avec les lois naturelles.

Les miracles rapportés dans les Ecritures comportent généralement trois classes de faits :

1° Action guérissante ; expulsion des démons ;

2° Multiplication ou transmutation de la matière ;

3° Résurrection des morts.

Une quatrième constatation a trait à la translation de Jésus lui-même en dehors des moyens ordinaires : marche sur les eaux, apparition en des lieux fermés. Nous aurons à examiner ce fait en soi, après avoir considéré les trois premières classes de miracles se rapportant plus spécialement à l'intervention de Jésus.

Dans l'action guérissante se remarque, en tout premier lieu, l'attouchement du Maître. Il semble que Ses mains et jusqu'à Ses vêtements soient doués d'une vertu bienfaisante, que Ses yeux jouissent d'un pouvoir reviviscent. Il Lui suffit, bien souvent, *d'effleurer* le malade, de le *regarder* pour décider d'une amélioration et d'une guérison immédiates. Réservoir précieux d'une force inconnue à son époque et que l'on commence à peine à soupçonner aujourd'hui, le Maître divin déverse la vie et rétablit l'équilibre dans l'organisme où l'un et l'autre font défaut.

Mais qu'est ce que la Vie ?

Nul ne niera qu'elle soit un *produit* et n'appartienne individuellement à quelque créature que ce soit, ensuite d'un phénomène d'assimilation qui lui est particulier. La vie propre au règne minéral, au règne végétal, à l'animal et, enfin, à l'homme n'est pas puisée à des sources différentes La même énergie anime physiquement les uns et les autres. Seule la faculté d'assimilation spéciale à chaque organisme crée une différence physiologique entre eux. En un mot, la vie appartient à tout et à tous. Mais le fait de la réduire à son usage propre dans chaque cas particulier dépend de conditions fort différentes. Son aspiration et son expiration jouent, entre autres, un rôle très important dans l'individualisation et décide de l'état de santé ou de maladie. Etre bien portant, c'est réa-

liser l'équilibre parfait entre la fonction d'absorber la vie et celle de la résorber ; autrement dit, c'est maintenir une égale répartition de forces actives et de forces passives dans l'organisme.

On est malade en faisant office d'aspirer la vie en quantité anormale par rapport à son écoulement, tout autant qu'en disposant insuffisamment d'une somme d'énergie vitale nécessaire à sa propre subsistance.

La véritable fonction de la thérapeutique consiste à rétablir l'équilibre entre fonctions inégales, soit en favorisant l'expiration vitale, soit en augmentant la faculté d'aspiration qui lui est consécutive.

Il y a plus, la vie individualisée acquiert les qualités du « vase » dans lequel elle séjourne. Elle est grossière ou subtile, chargée d'éléments toxiques ou d'éléments sains. On sait quelle influence morbide dégagent quelques malades, et quelle atmosphère de santé et de bien-être répandent, d'autre part, autour d'elles certaines natures équilibrées. Un rapport bienfaisant ou nocif règne, par le fait, d'individu à individu, à des degrés différents et dans une mesure proportionnée à la *qualité* vitale des agents en cause.

Avec Jésus nous nous trouvons en présence, non seulement d'un organisme supérieur, apte à régulariser en soi le cours vital et à le pourvoir de qualités exceptionnelles, mais en face d'un Maître chez qui le développement humain s'allie à la possession des vertus conférées par la communion avec le Plérôme. Chez Lui, nulle solution de continuité entre fonctions inférieures et supérieures ; les unes apportent aux autres le coefficient de leur nature, et c'est tout bénéfice pour le domaine vital.

L'unité de fonctionnement réalisée ainsi est telle que Jésus devient réellement le Dispensateur de la vie et dispose d'elle *à même sa source*. Passant par Son intermédiaire, cette vie acquiert une subtilité, c'est dire une puissance extraordinaire. Elle pénètre l'individu et, dirigée par la Volonté consciente du Thérapeute, atteint l'effet *dans la cause*, que celle-ci consiste en insuffisance ou en trop plein vital.

L'acte de foi qui préside le plus souvent à l'intervention miraculeuse n'est pas indispensable à la guérison, mais il la facilite, en ce sens qu'il lui offre prise et constitue un appel à l'influence divine; Jésus ne le comprend-il pas ainsi lorsqu'il s'écrie: « J'ai senti qu'une vertu est sortie de moi. »

Une vertu est, en effet, sortie de Lui : celle de réaliser, au profit des petits et des faibles, l'action équilibrante de l'Esprit-Saint, de mettre au bénéfice de l'humanité souffrante, parce que non identifiée à sa source divine, un peu de cette Harmonie suprême, de cette Perfection en toutes choses qui caractérise les Messies, les Christs !

L'expulsion des démons se réclame, évidemment, du même ordre de « miracles »; sans entrer dans tous les détails que suggère la question démoniaque au temps de Jésus, nous dirons quelques mots de sa signification générale. De plus amples explications se trouvent contenues à ce sujet dans notre ouvrage sur *la Folie*[1] et donnent la clef de l'étrange phénomène que l'on qualifie aujourd'hui encore de possession, d'obsession, etc. Nous prions le lecteur de s'y reporter, pour autant qu'il le juge nécessaire à la compréhension de la présente étude.

Le démoniaque est un malade. Si étrange que cela puisse paraître, sa maladie consiste dans une prise de possession de son organisme par une force extérieure, contre l'intrusion de laquelle il lutte en vain. Un tel phénomène suppose un déséquilibre complet des fonctions physiologiques, aussi bien qu'une désorganisation morale très caractérisée; il relève ainsi de la thérapeutique vitale dont nous venons de parler. Pour le combattre, l'ascendant d'une volonté puissante est exigé. En même temps que Jésus guérit le corps du crisiaque, Il en expulse le démon, c'est-à-dire rétablit l'ordre moral et l'équilibre physiologique tout à la fois.

En ce qui concerne l'individualité menacée par l'intrusion d'une force qui lui est étrangère, tout autant qu'en ce qui se rapporte à l'action guérissante elle-même, il n'est, en somme,

[1] *La folie, ses causes, sa thérapeutique au point de vue psychique.* Paris, Félix Alcan, éditeur; Genève, Georg & Cie, 1901.

rien que de très naturel. Si l'on considère les lois, non pas connues, mais en partie expérimentées aujourd'hui du magnétisme et de la suggestion, on comprend qu'une question de degrés, soit de développement spirituel, sépare seule l'homme ordinaire du Maître thérapeute Jésus. Ce que balbutie l'humain, à peine sorti de ses langes, appartient de droit divin à Christ. La même loi immanente régit frère aîné et frère cadet de son inéluctable justice.

La classe de faits se rapportant à la multiplication de la matière et à sa transmutation est un peu plus difficile à résoudre, par suite de l'ignorance générale où l'on se trouve des propriétés moléculaires de la matière. Au risque de voir réprouvée, pour le moment, la connaissance de telles propriétés, essayons de fournir l'explication métaphysique qui la concerne.

La matière, avons-nous dit précédemment, est douée d'expansion ou de rétention selon que les molécules qui la composent appartiennent au mode le plus subtil ou le plus grossier de son organisation. Et le + joue vis-à-vis du — un rôle prépondérant. La loi de transmutation ou de multiplication de la matière est contenue tout entière dans ces termes. En effet, si la molécule la plus grossière, celle qui tombe sous le coup des sens est subordonnée à une molécule de densité moindre, celle-ci à une autre et ainsi de suite, rien ne s'oppose à ce que, de degré en degré, on conçoive une échelle infinie de puissances ayant un point de départ commun et en quelque sorte potentiel, autrement dit, qui contienne et détermine toutes les puissances ainsi subordonnées.

Ce fait acquis, il suffit que la volonté agissante se porte sur la matière primordiale, plutôt que sur le milieu résistant (matière objective) pour entraîner une multiplication systématique des éléments de principiation contenus dans cette matière primordiale. En pareille alternative, il ne saurait être question de création spontanée, mais de « précipitation » analogue à l'action chimique connue sous ce nom.

L'indispensable pour l'obtention d'un tel phénomène est de posséder la clef des lois naturelles et le pouvoir néces-

saire pour faire appel à la matière la plus subtile qui soit, c'est-à-dire à la substance de laquelle dérivent toutes choses sensibles. Or, un Christ, plus complètement que personne, possède ce pouvoir et cette clef.

La transmutation de la matière a la même origine. Elle ne diffère du phénomène de multiplication que par le résultat prévu dans la pensée du Maître et déterminé selon Sa volonté agissante sur les plans supérieurs de la nature. Car la pensée est le pouvoir créateur par excellence; elle régit le visible et l'invisible, l'abstrait et le concret, le monde de la matière et le monde de l'Esprit.

Ainsi considérés, les miracles des pains, des poissons, des noces de Cana sont possibles; il suffit qu'on admette en leur faveur la dépendance de la matière tangible vis-à-vis de son noumène; *Nihil ex nihilo* a aussi bien sa raison d'être en ce qui concerne la matière qu'en ce qui concerne l'Esprit. Remonter à la source du phénomène, de quelque nature qu'il soit, équivaut à agir selon les lois qui le régissent et à en obtenir toute satisfaction.

Parce que les lois qui régissent le phénomène « matière » ne sont point connues encore, il ne faut donc point augurer de la non existence des miracles. Les analogies qui existent dans d'autres domaines, et celles que la science envisage confusément à l'heure actuelle, aideront certainement à la compréhension de telles lois et à leurs résultantes futures. Déjà, la matière apparaît sous des états quintessenciés qu'on ne soupçonnait guère il y a quelque vingt ans; et l'on a recours à l'hypothèse d'atomes vibratoires à différents degrés pour expliquer ses combinaisons multiformes. Rien n'est plus près des théories que nous venons d'émettre, théories qui font partie de la gnose divine à travers les âges et que nous exprimons très imparfaitement.

Il nous reste à examiner les « résurrections » opérées par Jésus et à en dégager l'esprit selon les mêmes enseignements.

La mort, nous le savons, consiste en une modification extérieure à l'individu. Elle a pour mise en scène le dépouil-

lement des molécules les plus denses de l'organisation humaine et un déplacement consécutif qui rend l'individu inapte à vivre sur le plan physique, tout en lui conservant son énergie subséquente. En fait, la mort est un phénomène nécessaire au progrès, phénomène qui n'interrompt nullement l'activité humaine, si ce n'est pour permettre son exercice sur un plan supérieur et dans des conditions de rapport autres.

Objectivement, il semble qu'aussitôt le dernier soupir exhalé aucun lien ne subsiste plus entre le cadavre et le monde extérieur. En réalité, ce n'est point exact; un fil ténu rattache la corporéité dépouillée à son *alter ego* invisible. Sorte de cordon ombilical, par l'intermédiaire duquel s'écoule et se retire la vie, ce fil ne se rompt qu'au bout d'un laps de temps s'étendant jusqu'à trois jours et même au delà. Après ce délai, le détachement physique est complet. Et rien ne peut rappeler la force vitale dans le corps abandonné par elle. En revanche, tant que dure la liaison fragile ayant pour mode opératoire le cordon vital dont nous venons de parler, la mort au monde physique n'est pas entièrement consommée. Et l'on peut dire de la personnalité défunte ce que Jésus dit de la fille de Jaïrus: « Elle n'est pas morte, mais elle dort. » (Luc VIII, 52.)

En général, l'arrêt des fonctions circulatoires constitue un symptôme évident de l'abandon définitif du corps par l'âme qui l'habitait. Néanmoins, des faits patents attestent un retour à la vie après cette phase préliminaire de l'exode animique.

On a vu, phénomène qu'il ne fut malheureusement pas toujours possible de constater à temps, on a vu se relever spontanément d'entre les défunts nombre de ceux que l'on considérait comme tels.

En pareil cas, la mort apparente est, sans nul doute, le résultat d'une extériorisation accidentelle, soit non corrélative de décentralisation des molécules vitales, car il existe dans la mort réelle une consécutivité de relation entre le retrait du flux vital et la rupture de cohésion moléculaire.

Celle-ci précède celui-là, aussi sûrement que le phénomène inverse se produit lors de la naissance.

Les « résurrections » attribuées à Jésus ont cela de particulier qu'elles eurent lieu le lendemain ou le surlendemain de la mort visible. Aucune d'entre elles ne remonte au delà de trois jours[1] environ et ne suppose une période s'étendant à l'abandon complet de l'organisme par le *corpus animae* ou « char de l'âme, » comme l'appelaient les anciens philosophes.

Ici encore, Jésus agit en conformité avec les lois naturelles. Il commande à la vie et à la mort, en vertu de ce que la mort et la vie sont des modifications de l'énergie originelle, énergie à laquelle Il s'est identifié et qui fait Une avec Lui comme « Il fait Un avec Son Père » Le Père agit ici par le Fils, soit la substance par la pensée, et la pensée par la forme. Celui qui s'exprime par cette échelle divine de forces et les ramène à l'unité fondamentale dont elles sont issues est tout-puissant : il est Dieu.

« Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais et plus encore, » (Jean XIV, 12) dit Jésus à ses disciples. Par ces paroles, le Maître divin ouvre une perspective sur les temps qui verront éclore en l'individu des facultés ignorées. Il annonce l'homme nouveau dont le corps et l'âme purifiés réciproquement seront à même de franchir le seuil du mystère et de recevoir les enseignements suprêmes. « Les œuvres que je fais, vous les ferez aussi » équivaut évidemment à cette acception : « Ce que je suis, vous le serez » attendu que pour agir, il faut être.

Devenir semblable à Christ, ou réaliser Christ en soi, tel est le but proposé à l'homme. Degré après degré, vie après vie, il y parvient. L'exemple de son glorieux Maître l'y in-

[1] Il est plus que probable que Lazare fut mis prématurément dans le sépulcre, c'est pourquoi le laps de temps rapporté par l'Evangéliste dans ce cas particulier peut se trouver exact sans se trouver en contradiction avec nos données. Jésus ne dit-il pas lorsqu'on lui rapporte la maladie de Lazare : « Cette maladie n'est point à la mort, mais elle est pour la gloire de Dieu afin que le Fils de Dieu en soit glorifié. » Jean XI, 4.

cite ; son aide l'y conduit. Jésus manifestant Christos comme aux jours de son ministère appartient à l'humanité et l'humanité lui appartient. Jusqu'à la fin des temps, soit jusqu'à l'expiration d'une période cosmique (jour de Brahma des Indous), Maître et disciples, existence divine et existence humaine sont appelées à se confondre, le + *sauvant* le — et le conduisant au port de l'identification finale. Après quoi, *tout* et *parties*, indissolublement unis, constitueront les germes d'une évolution subséquente, et telles des semences divines, poursuivront l'œuvre du devenir éternel!...

Une quatrième classe de faits « miraculeux » disions-nous, se rapporte à la translation de Jésus en dehors des moyens ordinaires et constitue, pour beaucoup, un problème insoluble. Ici encore, nous aurons recours à une explication métaphysique et à faire appel à un ordre de choses incomplètement résolues aux yeux de la science moderne. Celle-ci, néanmoins, est sur la voie de découvertes sensationnelles qui faciliteront singulièrement notre démonstration et prouveront tout au moins, la réalité de quelques-uns de ses enseignements gnostiques[1].

Jésus, dit l'Ecriture, marcha sur les eaux et ses disciples en éprouvèrent une grande frayeur. (Marc VI, 49, 50.)

La loi de gravitation oblige les corps plus lourds que l'air à une consécutivité de relation avec le sol et ils ne peuvent, en vertu de cette loi, se soustraire à l'attraction qui en est la résultante.

Rien de plus exact en ce qui concerne les corps solides. Mais que l'on suppose la matière à différents états ou conditions, chacun de ceux-ci se manifestant sur un plan supérieur en qualité au précédent, et l'on se trouvera évidem-

[1] Il n'est pas superflu de rappeler ici que nous entendons par le terme « gnose, gnosticisme, gnostique » la *connaissance divine* à l'état permanent dans le monde. Qu'elle se manifeste dans l'ésotérisme des religions, ou de quelque manière que ce soit, la « gnose » est essentiellement impersonnelle. Une école, comme un individu, peut s'en approprier les effets, sans jamais en détenir et en capter la source à son bénéfice exclusif; voir à ce sujet la *Spiritualisation de l'être par l'évolution, par la morale, par le psychisme.* Paris, Chacornac 1898.

ment en présence d'une loi appropriée à chaque terme: la matière solide sera régie par l'attraction consécutive à son état; la matière que nous appellerons éthérique obéira à une consécutivité de relation adéquate à sa constitution spéciale, et ainsi de suite.

Or, tout porte à croire que le corps humain est la reproduction la plus dense de formes impondérables de matière. Il émet des radiations empruntées à sa nature éthérique; et il n'est pas jusqu'à la mentalité et la spiritualité dont il fait preuve qui ne rayonnent de lui comme d'un centre en ignition.

A l'état ordinaire, le corps humain manifeste les seules qualités mentales, éthériques et physiques qui le distinguent entre tous les corps [1]; chacune d'entre elles a son organisation propre et reconnaît une loi spéciale.

Plus avancé, l'individu manifeste par l'intermédiaire de Son organisme des qualités plus hautes. Devenu maître ès lois cosmogoniques, son organisation suppose une hiérarchie de conditions propres à assurer sa participation à l'activité mondiale tout entière.

A l'encontre de l'homme ordinaire, lequel est obligé d'avoir recours à la plus grande somme de moyens pour l'obtention d'un résultat infime en soi, le Maître divin réalise un maximum d'expériences avec un minimum de moyens. Un geste équivaut, chez Lui, à l'énoncé d'un pouvoir. Il en est de même d'un regard ou même, plus simplement encore, d'un mot prononcé à voix basse. La parole, le regard, le geste acquièrent en Sa personne une amplitude géniale ; ils communiquent aux êtres et aux choses avec lesquels ils entrent en contact une vitalité plus grande, une attraction plus accentuée, une harmonie plus complète. Où d'autres ne sont qu'étincelle, Jésus est foyer, c'est à dire centre de Lumière, de Chaleur et de Vie. Aussi bien, la matière physique constitue, dans une organisation semblable, un canal qui manifeste, non seulement ses qualités propres, mais celles d'états

[1] Les qualités éthériques et physiques appartiennent à chaque règne; seul, le mental (abstrait et concret), puis le spirituel sont le propre de l'homme.

qui lui sont supérieurs. Le + se trouve en eux lié au — et le soumet à sa puissance. Ainsi se voient neutralisées les lois physiques et se résoud la pesanteur spécifique des corps.

Le phénomène de Jésus marchant sur les eaux est adéquat à la personne de Jésus lui-même. Il est possible en vertu de ce que le Maître possède en soi la faculté inhérente au + et manifeste celui-ci jusqu'en la résistance objestive de Son corps, résistance qu'Il neutralise à même Sa volonté.

La marche sur les eaux n'est point un mythe ou une impossibilité; elle doit se concevoir comme un phénomène d'essence supérieure dans lequel entrent en jeu des activités inconnues, mais non inexistantes. De telles activités seront quelque jour le propre de l'individu et leurs effets n'auront plus lieu de surprendre.

Empiriquement, c'est-à-dire d'une façon non déterminée par sa volonté, l'homme ordinaire peut produire certains phénomènes adéquats à sa nature spirituelle; mais celle-ci existe davantage chez lui à l'état potentiel qu'à l'état actif. Et lorsqu'elle se trouve manifester ses qualités particulières, ce n'est que de manière fortuite.

Pour cette raison, et pour cette raison seulement, les phénomènes adéquats au monde spirituel sont des plus rares; ils échappent au criterium scientifique parce que, non résolubles par les lois physiques, ils sont, au surplus, l'expression inconditionnée des lois spirituelles.

Ce que Jésus réalise dans la plénitude de Son développement et, par conséquent, avec la connaissance parfaite de son « êtreté » est impossible à l'homme ordinaire, en raison de son incapacité à vibrer à l'unisson des lois spirituelles. Ce ne sera qu'après avoir mûri ses facultés et parcouru tous les stades de spiritualisation que comporte sa nature que de telles lois seront du ressort de sa volonté; elles pourront alors faire l'objet de manifestations conditionnées et deviendront scientifiquement démontrables.

Le phénomène de Jésus marchant sur les eaux a cela de commun avec l'apparition du Maître en des lieux fermés que

l'état moléculaire du corps physique se trouve profondément modifié dans les deux cas. En l'une et l'autre occasion, la résistance objective est réduite à son strict minimum; elle résoud dans l'unité du fonctionnement supérieur propre à l'homme divin les propriétés négatives de la matière. Car, ne l'oublions pas, la matière n'est autre que de l'Esprit à l'état négatif. Pur, c'est-à-dire hors du manifesté, l'Esprit est indépendant de la matière, mais la réciproque n'existe pas. La matière sans l'Esprit est invraisemblable, de même que l'univers sans Dieu, Dieu et l'Esprit sont une seule et même chose. Ils sont la Loi, la Substance, la Vie.

L'homme divin est un succédané de Dieu; et, chez lui, l'âme est un succédané de l'Esprit. Quant au corps physique lui-même, nous avons vu que son existence n'est nullement liée à la conservation de l'énergie. Cette dernière est distincte de lui; elle ne se manifeste par son organe qu'à titre exceptionnel et transitoire; telle la force emprunte pour sa démonstration mécanique un intermédiaire qui la rend apte à se manifester de quelque façon.

Jésus manifeste Dieu, c'est-à-dire l'Esprit à l'état de pureté originelle. Et lorsqu'Il opère la transsubstantiation du divin, celle-ci a lieu sans aucune espèce d'atténuation corporelle. Chez le Maître, le corps physique n'est point ce milieu essentiellement négatif qui crée et entretient la résistance. Moléculairement semblable à tous les corps, il en diffère par l'influx permanent de vie divine qui le rend malléable à volonté. Un tel corps sert l'Esprit; il ne l'entrave pas; son caractère est de réfracter la Puissance suprême, et non d'en aliéner si profondément la nature qu'il y perde toute consécutivité de relation avec le divin. En un mot, le corps de Jésus est susceptible de divinisation, au même titre que le fut Sa mentalité exceptionnelle.

Or, qu'est ce que la divinisation si ce n'est le retour à l'unité de toutes les différenciations possibles? A l'inverse de l'état purement humain qui résume les différenciations les plus complexes et, partant, les plus hétérogènes, l'état divin est l'exemple le plus simple qui soit de l'homogénéité la plus

complète. En son organisation, la molécule obéit à l'atome, l'atome à la pensée, et la pensée à son centre actif, lequel vibre, à son tour, à l'unisson du fonctionnement suprême. Quoi d'étonnant, dans ce cas, à ce que la molécule elle-même réfracte Dieu et réponde à l'attraction divine par une consécutivité de relation qui neutralise toute cause seconde?

Tel que nous le voyons, le corps physique apparaît comme une masse. Et l'on a peine à croire qu'il puisse se composer de molécules non « soudées » les unes aux autres, c'est-à-dire présentant une solution de continuité quelconque. Il en est cependant ainsi. La force de cohésion qui unit entre elles les molécules corporelles n'empêche nullement que chacune ait sa vie propre. Tout comme un organisme plus étendu, la molécule a son atmosphère spéciale, son « aura » vitale. Elle communique, par son moyen, avec les molécules voisines et possède, par ce même moyen, une indépendance relative.

C'est ainsi que le monde cellulaire, plus complexe encore, est, bien que de manifestation très diverse, doué d'une scissiparité analogue. On rencontre, chez lui, autant de « vies » cellulaires propres qu'il est de différenciations physiologiques.

Séparés et unis à la fois, les cellules, les molécules, puis les atomes n'en sont pas moins respectivement solidaires. Ils agissent et réagissent les uns sur les autres dans une activité permanente. Et leur cohésion, soit leur groupement continu n'a rien à faire avec la densité absolue. Celle-ci n'existe pas, même dans les corps dits inorganiques. Mais ce n'est pas le lieu d'aborder cette question. Qu'il nous suffise de considérer le phénomène volontaire de décentralisation moléculaire comme scientifiquement possible, et nous aurons la raison d'être de la translation de Jésus selon des lois existantes, ainsi que le rapportent les Evangiles.

La décentralisation implique, on le conçoit, la *fluidification* ou, plus exactement, l'*éthérisation* de l'organisme. Le fait qu'un corps est plus ou moins dense, plus ou moins grossier, a sa source dans une force de cohésion plus ou

moins grande. Si l'on remonte l'échelle qui conduit du minéral à l'homme, on s'aperçoit que la force de cohésion diminue en raison du développement de la sensation, puis du désir et, enfin, de l'existence mentale. Un organisme affiné par la pensée n'est pas identique à un organisme chez lequel la pensée joue un rôle négligeable. L'un est en état d'éthéristation ascensionnelle, l'autre se *densifie* à même ses appétits grossiers et ses jouissances bestiales.

La constatation de ce fait conduit tout naturellement à conjecturer un ordre de choses dans lequel la molécule la plus dense, c'est-à-dire soumise à la force de cohésion la plus grande par rapport à l'organisme auquel elle appartient, serait d'une ténuité inappréciable pour les sens. La frontière qui sépare le visible de l'invisible se trouverait, dans ce cas, si aisément franchissable que les lois physiques et leurs corrélatifs, les sens, y perdraient leur criterium.

De quelque manière que ce soit, nous voyons la possibilité d'un état supérieur de la matière surgir à nos yeux. Outre que le corps visible de Jésus est, évidemment, construit de la matière la plus subtile qui soit sur le plan physique, il se trouve répondre à un ordre de vibrations bien supérieur à cette matière elle-même. De là, son aptitude à obéir à la volonté de son possesseur jusque dans les faits brutaux de la vie cellulaire, et à réaliser l'idéation souveraine du plus haut au plus bas de l'échelle cosmique. Nous trouverons dans le chapitre qui traite plus spécialement de la « Résurrection » des explications en rapport plus direct encore avec l'existence du Maître sur le plan physique. Que le lecteur veuille s'y reporter pour comprendre mieux la thèse que nous avons essayé de soutenir en faveur du « miracle », tout en lui enlevant le caractère de surnaturel qu'on s'est plu à lui reconnaître.

Ainsi posé, le « miracle » n'est plus le miracle, mais il n'en témoigne pas moins de l'existence d'une puissance inconnue de l'humanité ordinaire. Jésus domine cette dernière de tout le développement de sa nature humaine, identifiée à la Cause universelle et recevant d'Elle l'ordination suprême,

ordination qui s'exprime dans ces paroles : « C'est ici mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection. »

La résurrection.

« Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? Il n'est n'est point ici, mais il est ressuscité.

» Souvenez-vous de quelle manière il a parlé lorsqu'il était encore en Galilée, disant : Il faut que le fils de l'homme soit livré entre les mains des méchants, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour. »

Luc XXIV, 5, 7.

Et il leur dit : Voyez mes mains et mes pieds, car c'est moi-même : touchez-moi et regardez-moi, un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai. Luc XXIV, 39.

Il est peu d'entre les différentes versions relatives à la mort de Jésus qui ne soient sophistiques. Les unes, en effet, partent du point de vue que la résurrection n'est pas justiciable des lois humaines et l'acceptent, tel un article de foi qui ne se discute ni ne se raisonne. Les autres, et ce ne sont pas les moins nombreuses, repoussent, en revanche, toute idée de résurrection, attendu qu'aucune solution scientifique de ce fait n'est reconnue possible. Aussi s'excluent-elles réciproquement, celles-ci par esprit de critique, celles-là par dogmatisme pur et simple. A vrai dire et comme, dans le christianisme régénéré, la Science doit s'allier à la Foi, et la Foi s'appuyer sur la Science, personne n'a raison et personne n'a tort. Le jour où la résurrection deviendra un fait analysable (bien qu'abstrait encore) verra disparaître toute controverse dogmatique, ainsi que tout parti pris de négation. C'est dans cet esprit que nous allons tenter d'étudier impartialement la mort de Jésus et d'en rapporter quelque éclaircissement en faveur de la science religieuse.

Trois propositions fondamentales, requises déjà dans le chapitre précédent, se présentent à nous :

1° Jésus possède un organisme moléculairement supérieur ;

2° Il est identifié dans toutes ses fonctions à la Vie divine et chez lui le + régit consciemment et souverainement le — ;

3° Il ressuscite le troisième jour.

En outre, le Maître divin annonce et prévoit Sa mort. Il en détermine le caractère et conclut au triomphe de l'Esprit sur la matière dans ce que l'on a appelé sa résurrection. « O mort, où est ton aiguillon ! O sépulcre où est ta victoire. »

Nous l'avons dit, la mort consiste dans un retrait de vitalité physique, retrait se produisant par l'intermédiaire d'une sorte de cordon ombilical qui relie le corps le plus dense à une organisation subtile, graduée dans ses manifestations.

En soi, la mort n'interrompt point le cours de la vie, au sens complet de ce terme; elle en déplace simplement les consécutivités et transpose la conscience sur un champ plus élevé, invisible à nos yeux de chair. En cet état, les molécules physiques se dissocient et ne vibrent plus en conformité d'action avec la force atomique ou de relation, laquelle engendre tous phénomènes vitaux, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, etc. Mais un tel déplacement n'est complet qu'après un laps de temps atteignant trois jours et dépassant rarement ce terme. Jusqu'alors, les molécules physiques sont susceptibles de *revitalisation*, soit de rentrée en activité. Il suffit, pour cela, qu'elles obéissent à la loi d'attraction qui leur est supérieure et se groupent à nouveau autour de leur centre primitif.

Or, cette loi suprême manifestée par Jésus dans les miracles, peut s'appliquer également à Sa personne, en vertu du pouvoir discrétionnaire qu'elle révèle. Elle est à même de produire, chez le Maître, un phénomène de *transmutation moléculaire* possible seulement dans un organisme aussi homogène que pouvait être le Sien, phénomène grâce auquel on put voir le corps descendu dans le sépulcre à l'état tangible et concret en ressortir à l'état intangible et, pour ainsi dire, abstrait.

La raison pour laquelle on n'a pas retrouvé le corps de Jésus est ici indiquée. Loin d'être apparu, comme l'ont pensé quelques-uns, ensuite d'un phénomène de condensation ou de matérialisation des molécules plus subtiles appartenant à l'organisme supérieur, après que l'organisme physique eût

été abandonné par elles[1], nous pensons que le Maître est réellement ressuscité dans son corps de chair, *ramené à l'expression ultime de matière physique* qui le constitue.

On ne l'ignore pas, la matière atomique supposée par la Science serait de telle nature qu'elle comprendrait, à la fois, mouvement et force. Il n'en faut pas davantage pour comprendre la relation étroite qui existe entre matière première et matière seconde dans tout organisme. Tandis que l'une est composante, l'autre est composée. Et il se trouve forcément un point qui les relie et les juxtapose toutes deux, bien que chacune d'elles conserve ses qualités propres et son mode particulier de relation.

A son degré ultime donc, la matière physique se résoud dans ce que nous avons appelé la matière sub-atomique; celle-ci, à son tour, dans le mode de matière qui lui donna naissance, et ainsi de suite jusqu'au degré le plus élevé, lequel n'est autre que la manifestation première du Noumène universel ou, pour s'exprimer selon l'exégèse, de l'Esprit ou de Dieu[2].

Du sommet à la base, soit de *l'Eprit-Un* à la forme multiple, de Cause initiale à cause seconde existe, en somme, un lien continu dont la substance sub-atomique constitue les relais et qui trouve en elle les corrélations nécessaires à toutes possibilités ultérieures.

C'est la substance sub-atomique qui sert de point d'appui à la pensée du Maître dans les miracles; c'est elle encore qui Lui fournit le moyen de réaliser volontairement ce phénomène : la résolution des molécules corporelles appartenant à Son être physique dans l'unité de matière qui les détermine.

A ce degré de son exercice, la substance sub-atomique permet l'objectivité comme la non objectivité de la matière physique sur le plan le plus élevé de son existence. Car l'une

On sait que les apparitions des mourants se rattachent à cet ordre de phénomènes.

[2] Nous avons vu que les anciens exégètes donnaient le nom de Christos à cette manifestation universelle. Le Père donna naissance au Logos ou ou Fils; Christ, le Verbe ou la Parole sont ses équivalents chrétiens.

et l'autre dépendent d'une impulsion plus ou moins rapide transmise au mouvement moléculaire par la pensée en action. Au delà d'un certain nombre de vibrations, l'objectivité cesse; en deça, elle se manifeste. *Les deux états n'en font qu'un sur l'extrême frontière* qui les caractérise, et ils ne deviennent inappréciables qu'ensuite de l'impuissance des sens physiques à enregistrer un état vibratoire trop accentué pour leur organe. Ceci nous explique suffisamment la possibilité d'apparition et de disparition du Maître divin après Sa mort pour que nous n'insistions pas davantage sur ce point[1].

Mais, nous direz-vous, la mort physique du Christ n'exclut-elle point un phénomène ayant comme point de départ la projection de la pensée sur un point donné et dans des conditions que cette mort elle-même rendait momentanément inapplicables? En l'oblitération des facultés qui accompagne la mort, comment le divin Martyr réalisera-t-il les prolégomènes de Sa résurrection, c'est-à-dire la transmutation de ses molécules corporelles de telle façon qu'elles pussent n'opposer aucun obstacle à Sa sortie du tombeau et présenter le degré d'éthérisation voulu pour cela?

La réponse à cette question est bien simple. Jésus, nous est-il dit, annonça qu'Il ressusciterait le troisième jour et prépara ses disciples à le recevoir: Ce faisant, non seulement Il décidait de l'avenir[2] et prouvait sa connaissance parfaite des lois qui le régissent, mais Il *déterminait* l'action dont son propre organisme serait le siége médiat.

Il nous en coûte d'employer le terme de suggestion ou d'auto-suggestion à l'occasion d'un phénomène de cette importance. Cependant, nous n'en trouvons pas d'autre qui puisse servir à rendre compte de la puissance quasi-surnaturelle de la pensée dans le cas présent. Oui, le Maître divin

[1] La transfiguration de Jésus-Christ a cela de commun avec le phénomène que que l'on a qualifié de résurrection qu'elle permet la visibilité du corps spirituel et le rayonnement qui lui est propre au travers de la corporéité tangible.

[2] D'une manière générale, l'avenir est contenu dans le présent et celui-ci est la conséquence directe des actions passées, individuelles et collectives. Sur le plan de l'éternelle Existence, Passé, Présent, Avenir sont tout un.

obtint par le procédé que l'on connaît très imparfaitement aujourd'hui sous le nom d'auto-suggestion, de suggestion, de réaliser en Son corps, durant le laps de temps où ce dernier échappait au contrôle de Sa pensée, de réaliser, disons-nous, un phénomène déterminé à l'avance selon les lois naturelles.

Avant sa mort, la « résurrection » existait en puissance dans la pensée du Maître et *devait* se manifester, aussitôt que les conditions requises se présenteraient et indépendamment de toute action ultérieure.

On remarquera que le laps de temps prescrit par Jésus pour Sa « résurrection » est le même que celui appliqué par Lui aux miracles, lorsqu'il s'agit de réveiller quelqu'un d'entre les morts. Trois jours environ s'écoulent entre Sa mort et Sa sortie du sépulcre. Le rappel du Christ à l'existence est donc dépendant du phénomène qui permet la suspension de la vie physique durant un temps donné, *au-delà duquel nulle attraction terrestre ne saurait la rappeler dans le corps abandonné par elle.*

Ici encore, les lois naturelles reçoivent leur application; et il n'est rien dans la « résurrection » pas plus qu'en toute autre chose dont elles ne soient consécutives.

Le point capital qui marque la puissance surhumaine du Maître consiste moins dans la connaissance des lois de la suggestion, puis de la conservation de la force vitale, que dans le fait de transmutation moléculaire ramenant, comme nous le disions tout à l'heure, l'organisme physique à son degré ultime d'existence.

En cette circonstance apparaît la divinité qui est en l'homme et le tient sous sa dépendance absolue. Cela est si vrai que le christianisme tout entier a pour origine cette époque posthume de la vie du maître. « Si Christ n'est point ressuscité, votre foi est vaine ». (1 Cor. XV, 17.)

C'est par elle que Jésus-Christ s'impose au monde et témoigne de l'immortalité de l'âme, ainsi que des facultés qui lui sont propres. C'est par elle que l'humain acquiert la certitude de son *devenir* glorieux et la promesse visible d'une

condition divine, d'une transmutation de son être périssable et grossier en la substance impérissable qui est le véhicule de l'âme sur les plans supérieurs de conscience.

Pendant quarante jours, le Maître demeure avec ses disciples, dit l'Evangile, et leur communique les vertus suprêmes.

Si l'on en juge par le récit sacré, il se produit durant ce laps de temps des alternances de visibilité et d'invisibilité qui n'ont pas lieu de surprendre.

En outre, le Maître ne se manifeste pas toujours sous la forme concrète qui met à même de le reconnaître immédiatement. « Après cela, il se montra sous une autre forme à deux d'entre eux qui étaient en chemin pour aller à la campagne. » (Marc XVI, 12.)

Ce double phénomène a sa raison d'être si l'on se souvient que la frontière sub-atomique est franchie par la corporéité de Jésus dès que sa pensée ne s'applique pas à maintenir l'ultime cohésion moléculaire indispensable à une manifestation tangible.

Ceci permet également de comprendre et d'admettre ce que l'on a appelé l'Ascension.

« Et il arriva, comme il les bénissait, qu'il se sépara d'eux et fut élevé au ciel. » (Luc XXIV, 51.)

Le ciel, est-il besoin de le rappeler, n'est point un lieu mais un état. De même que les tendances et les désirs les plus grossiers générés durant la vie terrestre ont pour véhicule une condition de matière qui leur soit adéquate et constitue l'état *post mortem* qualifié du nom d'enfer, de même les vertus, l'essence spirituelle de toute une vie ont pour champ de manifestation le mode de matière le plus subtil qui soit dans une organisation humaine.

Alors, qu'ensuite de la rupture de cohésion moléculaire, les éléments les plus denses dont dispose cette organisation obéissent à l'attraction négative et entraînent l'âme à subir la limitation[1] déterminée par ses exactions, les éléments les

[1] L'opposition, la lutte et, par conséquent, la souffrance sont les caractères propres à la limitation.

plus élevés, les plus purs relèvent de l'attraction positive et travaillent à la réaliser dans le *plenum* de vie spirituelle qui leur appartient en propre. Tel est l'enfer, et tel est le ciel.

D'une manière générale, les conditions les plus grossières de l'organisation humaine appartiennent à l'enfer ; les plus subtiles, au ciel. Et l'âme participe, après la mort, des unes ou des autres selon que ses activités se sont exercées de façon grossière ou subtile.

L'homme ordinaire présente, le plus souvent, un aspect mitigé de ces deux états ; aussi une période plus ou moins intense de trouble (résultat d'éléments non classés) succède-t-elle, pour lui, à la mort physique[1]. Après quoi, lentement et de façon mathématique, la balance s'établit. Tel est, selon l'esprit, le jugement individuel dont parlent, à maintes reprises, les Ecritures, jugement qui attend l'âme après chacune de ses expériences terrestres.

Aucune de ces conditions aléatoires de la vie *post mortem* n'est susceptible d'atteindre Jésus dans l'organisme supérieur qui est le sien. Celui-ci subit, il est vrai, la mort propre à toute créature humaine, mais c'est pour en montrer l'au-delà dans toute sa plénitude et mettre l'humain sur la voie de l'immortalité. Ne l'eût-il pas fait que la consécration du ministère divin en eût été ébranlée, sinon compromise de façon irrémédiable.

Pendant quarante jours donc, le Maître apparaît à ses disciples et complète leur enseignement des mystères. Durant tout ce laps de temps, l'ultime condition de Son existence objective est maintenue par Sa volonté. A Son gré, augmente ou diminue la force de cohésion moléculaire indispensable à une manifestation tangible. Mais le moment vient qui épuise la résistance propre à cet état exceptionnel et doit résoudre définitivement dans la substance sub-atomique les dernières particules de matière physique. *L'Ascension* est le point culminant de ce phénomène. Jésus est élevé au ciel en présence de ses disciples et disparaît à leurs yeux ;

[1] L'Eglise a défini cet état par le Purgatoire.

autrement dit, la matière moléculaire n'existe plus à aucun degré chez le Maître : « elle » est retournée à l'état premier et ne crée plus de rapport visible entre Lui et les apôtres.

Le terme *d'élévation* rend fort bien compte de ce que dut être pour ces derniers l'ultime manifestation du Maître.

Si la particule physique obéit à l'attraction du sol et ne peut échapper aux consécutivités de relation que lui crée sa nature, la substance sub-atomique, en revanche, se soustrait à une telle attraction et obéit à une force ascensionnelle, caractérisée scientifiquement par une norme de vibrations plus rapides.

L'Ascension se présente ainsi de façon rationnelle, bien que momentanément inexplicable aux yeux du monde. Elle est le complément voulu de la manifestation qui suivit la mort de Jésus et consacre visiblement aux yeux des apôtres la promesse du Maître : « Voici, je monte vers mon et votre Père ; vers mon Dieu et votre Dieu. » (Jean XX, 17.)

L'ÉGLISE DU PAYS DE VAUD

pendant le dernier quart du seizième et au dix-septième siècles.

RÈGNE DE L'ORTHODOXIE CONFESSIONNELLE

SOUS L'ÉGIDE DU CÉSAROPAPISME BERNOIS

Essai d'un abrégé chronologique [1]

PAR

H. VUILLEUMIER

I

1573-1620

Berne continue à être aux prises avec la réaction catholique, patronnée principalement par Fribourg et la Savoie. — Le peuple vaudois s'attache de plus en plus à la foi et à la coutume réformées, sans renier à tous égards les mœurs et les superstitions héritées de ses pères. — Le calvinisme, répudié en matière de constitution et de discipline ecclésiastiques, finit en revanche par l'emporter dans le domaine du dogme et celui du culte.

1573

Au mois de mai, les Classes du Pays de Vaud reçoivent du Conseil de Berne l'ordre de nommer aux postes qui viendraient à vaquer quelques-uns des *ministres français pensionnés* par lui *après la Saint-Barthélemy*. L'un d'eux, *Jean*

[1] Voir la *Revue de Théologie et de Philosophie* de mai 1902 pour l'histoire de l'Eglise du Pays de Vaud aux temps de la Réformation (1522 à 1572).

Malot, ancien aumônier de la famille de Coligny, devient pasteur à Morges.

Le même mois, son ci-devant collègue à Paris, *Antoine de Chandieu*, se retire de Genève au Pays de Vaud, où il réside pendant dix ans avec sa famille, à Lausanne d'abord, puis (1579) à Aubonne. Durant ce séjour il compose et publie en latin, sous son nom hébraïsé de *Sadéel*, une série de traités de polémique antiromaine, et enseigne (1577-1579) la théologie à l'académie de Lausanne. — D'autres familles encore, d'origine française, dont plusieurs joueront un rôle plus ou moins marquant dans l'histoire du pays, se fixent à cette époque dans les villes vaudoises.

A partir de ce moment aussi, l'Ecole de Lausanne, profondément atteinte par la crise ecclésiastique de 1559, reprend un certain lustre grâce à la sécurité que donne à ce coin de terre romande la puissance tutélaire de Berne.

1574

Un fils de réfugiés français, *Jacques Davy-Duperron*, quitte le Pays de Vaud pour retourner en France. Rentré, au bout de quelques années, dans le giron de l'Eglise romaine et ayant embrassé l'état ecclésiastique, il présidera à l'abjuration de Henri IV, se mesurera à la conférence de Fontainebleau avec Duplessis-Mornay et avec Théod.-Agrippa d'Aubigné, recevra de Clément VIII le chapeau de cardinal, et méritera d'être appelé le Bossuet en même temps que le Bernis du seizième siècle.

1577

Leurs Excellences de Berne sanctionnent et promulguent les « Statuts des libertés, franchises et coutumes perpétuelles du Pays de Vaud, » élaborés sur la base du *Coutumier* de Moudon. (Nouvelle édition restrictive en 1616, sous le titre de « Loix et statuts du Pays de Vaud) ».

Le châtelain de Palézieux subit à Berne la peine de mort pour avoir contraint par la torture une prétendue *sorcière* de dénoncer un de ses ennemis personnels comme ayant été « à

la chette » (secte). Le bailli bernois d'Oron, son supérieur, est destitué pour avoir, en cette circonstance, négligé son devoir, tandisque le pasteur du lieu, qu'on avait cherché à impliquer dans l'affaire, est renvoyé absout.

1578

Un des vétérans de la Réforme en France (Bourges) et dans le Palatinat, *Pierre Boquin*, chassé de l'université de Heidelberg par la réaction luthérienne après la mort de l'électeur Frédéric III, trouve un refuge au Pays de Vaud. Il est nommé pasteur à Payerne, puis (1580) à Lausanne, où il meurt en 1582. — En quittant la Suisse pour aller s'établir à Nîmes, *Jean de Serres*, l'historien des guerres de religion, principal du collège de Lausanne dès la fin de 1572, remercie le sénat de Berne de son hospitalité en lui dédiant le 3e et dernier volume de sa traduction latine des œuvres de Platon.

1580

Le Pays de Vaud subit le contre coup des *progrès de l'ultramontanisme en Suisse* (Sonderbund des cantons catholiques avec le Pape, la Savoie et l'évêque de Bâle en 1578, suivi en 1586 de la Ligue borromée ; érection d'une nonciature à Lucerne en 1579; établissement des *Jésuites* à Fribourg, avec *Pierre Canisius* comme principal, en 1580; la même année, avènement de Charles-Emmanuel au trône ducal de Savoie). La majorité catholique des cantons, à la diète de Bade, *refuse de comprendre la nouvelle province romande* de l'Etat de Berne *dans le territoire jouissant de la garantie fédérale.*

Les Classes du Pays de Vaud reviennent à la charge auprès de LL. EE. pour obtenir le droit d'exercer une *discipline ecclésiastique* distincte de la police civile. Malgré l'appui que leur prête le clergé allemand de la capitale, elles essuyent un nouveau refus : la majorité du Conseil des Deux-Cents se prononce pour le maintien des consistoires, ou tribunaux de mœurs, tels qu'ils étaient établis dès la Réformation dans les terres bernoises.

Au défaut d'Henri Estienne, la chaire de grec à l'académie de Lausanne est occupée par un Vaudois, *Jean Scapula* (Espaulaz), pasteur au Mont s/L., dont le célèbre « Lexicon graeco-latinum » venait de paraître à Bâle. A sa mort (1581) il a pour successeur le savant helléniste *Aemilius Portus*, natif de Ferrare, régent au collège de Genève, plus tard professeur à Heidelberg.

1581

A l'occasion de la publication par l'imprimeur Jean Le Preux, à Morges, de l'« Explicatio sacrosanctæ Apocalypseos Joannis Theologi » de *Nicolas Colladon*, professeur de théologie à Lausanne, les seigneurs de Berne remettent en vigueur leurs *édits sur la censure* des livres. Tout en accordant à l'auteur une gratification pour sa dédicace, ils mettent son ouvrage sous séquestre jusqu'à ce qu'il soit venu faire amende honorable pour l'avoir publié sans « licence ». Il est signifié aux pasteurs et professeurs de Lausanne, sous peine de châtiment, de ne rien faire imprimer désormais avant d'avoir présenté leur manuscrit et obtenu l'autorisation de qui de droit.

1584

Impression profonde produite dans tout le pays par un violent *tremblement de terre*, qui ébranle quatre jours de suite, au commencement de mars, les rives orientales du Léman et la vallée du Rhône et cause la destruction des villages de Corbeyrier et d'Yvorne.

L'ancienne combourgeoisie entre Genève et Berne, renouvelée en 1558 et impliquant une sorte de protectorat de la cité de l'Aar sur celle du Rhône, fait place à une *alliance perpétuelle entre Zurich, Berne et Genève*. Par cette alliance, solennisée à Genève le 18 octobre et célébrée comme « un grand bienfait de Dieu, » cette république est mise sur un pied d'égalité avec les deux principaux Etats de la Suisse réformée.

1587

Inauguration, le 24 avril, du *nouveau collège* de Lausanne (bâtiments académiques actuels), construit sur l'emplace-

ment de l'ancienne « clergie ». (Les cours de théologie, transférés dès 1579 au chœur de la cathédrale, continuent à s'y faire jusqu'en 1628; à partir de cette année ils se donnent dans une annexe du collège). — Une ordonnance souveraine *défend aux étudiants de se marier*, sous peine d'annulation de leur mariage[1].

1588

Au mois d'avril, à Berne, *assemblée des doyens de toutes les Classes tant allemandes que romandes*, en présence de délégués des églises de Genève et d'autres cantons réformés de la Suisse. Ce « synode », où assistent entre autres Théodore de Bèze et les antistès J.-J. Grynæus, de Bâle, et J. Guill. Stouky, de Zurich, a pour mandat de mettre un terme à deux *controverses théologiques* qui agitaient les esprits depuis plus d'une année. L'une de ces controverses, sur la *prédestination*, avait été suscitée par l'universaliste *Samuel Huber*, pasteur à Berthoud (Burgdorf), à la suite du Colloque de Montbéliard (avril 1586) où de Bèze et le doyen bernois Abraham Musculus (Müslin) avaient conféré avec les luthériens wurtembergeois Jacob Andreæ et Luc Osiander, celui-là un des pères, celui-ci le traducteur en latin de la « Formule de Concorde. » L'autre dispute, sur la *justification* et la *sanctification*, était provoquée par les « Orationes apodicticæ » que le Dr en médecine *Claude Aubery* (Alberius), de Triaucourt en Champagne, professeur de philosophie à Lausanne, avait publiées en cette ville (1587) sur l'épitre aux Romains. — *L'orthodoxie calviniste sort triomphante de ces débats* et règne dès lors en maîtresse dans toute la Suisse réformée jusqu'au commencement du XVIIIe siècle. Huber, fidèle aux anciennes traditions anticalvinistes de Berne, ayant traité la doctrine prédestinatienne de blasphématoire, le Grand Conseil ber-

[1] Sous le nom d'« étudiants » on comprenait aussi les *examinati*, c'est-à-dire les jeunes ministres ou « impositionnaires » n'occupant pas encore de poste officiel dans l'Eglise ou dans l'école. Ils restaient soumis à la discipline académique et étaient astreints à des exercices de dispute et de prédication. (En 1616 le mariage leur sera permis sous de certaines conditions.)

nois prononce contre lui la peine du bannissement. Quant à Aubery, il se laisse amener à « postposer son jugement à celui de l'Eglise. » Avec les pasteurs *Jean Bœuf* (Bovius) et *Jean Le Merle* (Merula), de Lausanne, soupçonnés d'incliner vers ses « erreurs », il consent à signer seize « articles » impliquant une rétractation de sa théorie hétérodoxe, analogue à celle du luthérien André Osiander, de la *justice inhérente* au croyant régénéré, opposée à la doctrine de la justice *imputée*. On lui enjoint de « s'en tenir dorénavant à sa philosophie » sans plus se mêler de théologie, tandis que son ami Bovius se voit chargé contre son gré d'un enseignement théologique à l'Académie de Lausanne.

Vers le milieu de la même année, le poitevin *Bonaventure Bertram*, dit Corneille, ci-devant professeur à Genève, le principal auteur, avec son oncle Th. de Bèze, de la « Bible de Genève » de 1588, est appelé de Frankenthal (Palatinat) à la chaire d'hébreu, qu'il occupe avec distinction jusqu'à sa mort (1595).

1588-1590

Le duc Charles-Emmanuel reprend l'offensive contre Genève et le Pays-de-Vaud. En décembre 1588, une *conspiration* ourdie par quelques notables de Lausanne, à leur tête le bourgmeistre Isbrand Daux, en vue de livrer cette ville aux Savoyards, est déjouée, mais a pour effet de faire éclater les *hostilités entre Berne et la Savoie*. Les milices bernoises, unies aux troupes suisses du roi de France sous le commandement de Sancy, réoccupent le Pays-de-Gex et le Chablais (avril 1589). Mais après le départ du gros de cette force armée pour la France, au service de Henri III allié de Henri de Navarre, et un retour offensif de l'armée savoyarde coïncidant avec l'assassinat du dernier Valois, le parti de la paix à tout prix prend le dessus dans les conseils de Berne. L'avoyer de Wattenwyl conclut avec la Savoie le *traité de Nyon* (octobre 1589), par lequel Berne renonce aux territoires reconquis et, au mépris de l'alliance « perpétuelle » de 1584, laisse même au duc toute liberté de faire valoir ses prétentions sur

Genève. — Protestations générales et indignées des sujets de Berne et des confédérés protestants. Attitude courageuse des prédicants bernois vis-à-vis de leur gouvernement. Pour se tirer d'embarras, LL. EE. ont recours au moyen exceptionnel d'un *referendum populaire*. Les délégués du Pays de Vaud, non moins que les communes du pays allemand, désapprouvent hautement l'abandon de Genève comme « par trop préjudiciable à la gloire de Dieu et à l'honneur de la patrie, » et se déclarent prêts à engager leurs biens et leur vie pour la conservation de la religion évangélique (février 1590). Le conseil des Deux-Cents ayant cassé en conséquence le traité de Nyon, une *trève* intervient durant laquelle *les Genevois occupent le Pays de Gex* et quelques villages du bailliage de Ternier, tandis que *la majeure partie du Chablais demeure au pouvoir de la Savoie*. — Dès ce moment, des entraves y sont mises à l'exercice du culte protestant. Dans le bailliage de Thonon, de *vingt* qu'il était auparavant, le nombre des pasteurs est réduit à *quatre* et un curé est établi au chef-lieu. Plusieurs des ministres congédiés trouvent de l'emploi dans les paroisses du Pays de Vaud.

1591-1593

La *controverse albérienne*, assoupie depuis le Synode de 1588, renaît de plus belle à la suite d'un procès de doctrine qui se débat dès la fin de 1590, au sein de l'Eglise française de Bâle, entre les pasteurs Léonard Constant et Jaques Couet, et un ancien de cette église, le passementier lorrain *Antoine Lescaille*, à qui l'on reproche d' « aller quérir le Saint-Esprit à Lausanne. » Disciple fougueux de Claude Aubery, ce laïque dogmatisant soutient, de bouche et par écrit, au sujet des *œuvres du croyant* et de *leur remunération au dernier jour*, une théorie condamnée par ses conducteurs spirituels et par le clergé allemand de Bâle que dirige l'antistès Grynæus. L'indocilité de Lescaille lui vaut l'excommunication et, par suite du refus qu'il oppose aux injonctions du sénat bâlois de se soumettre à ce qu'il appelle « l'inquisition espagnole » du consistoire de son église, il se voit obligé de quitter

Bâle. De Strasbourg, où il se retire, il inonde la Suisse de ses écrits, notamment de sa « Doctrine ancienne, » publiée dans les deux langues. — De là, grand émoi à Berne et dans le Pays de Vaud. Afin de soutenir la saine doctrine, LL. EE. appellent (juin 1591) à la chaire de théologie de Lausanne un des principaux adversaires d'Aubery, *Guillaume Dubuc*, pasteur à Yverdon, et ordonnent (janvier 1592) à tous les ministres du Pays de Vaud de « se défaire des écrits de Lescaille. » A la sollicitation des Classes (mai 1592) cet ordre est étendu aux écrits théologiques et, l'année suivante, à *tous les ouvrages*, même philosophiques et médicaux, *de Claude Aubery*, « source et origine de tous ces troubles. » Dans ces conditions, il ne reste au professeur incriminé qu'à donner sa *démission*, ce qu'il fait (août 1593) tout en protestant de son attachement à la Confession helvétique et de son accord avec les « articles » du Synode de 1588. Il va se fixer comme médecin à Dijon, où il meurt en 1596, après être rentré dans l'Eglise romaine. — Cette issue justifie le reproche de tendances catholisantes que les adversaires d'Aubery faisaient à sa doctrine, mais l'*albérianisme* n'en conserve pas moins, pendant une vingtaine d'années, des adeptes dans la Suisse romande et dans la France protestante.

Les magistrats de la ville de Lausanne ayant, au cours de ces troubles, fait procéder à une *visite domiciliaire* chez certains pasteurs et professeurs afin de saisir les livres et papiers suspects, plainte est portée à Berne contre un pareil empiétement sur les *immunités du personnel académique*. Quelques-uns menacent même de quitter leur emploi, suivant l'exemple du professeur de grec Æmilius Portus. LL. EE., faisant droit à ces réclamations, promulguent un édit (1592) par lequel les seigneurs ministres, professeurs, régents, stipendiaires, etc., « manans rière la bannière de la Cité, » ainsi que les maisons où ils résident, sont *soustraits à la juridiction de MM. de Lausanne* et soumis à celle du seigneur bailli, « leur juge ordinaire. »

1595

Pour donner en quelque mesure satisfaction au désir, déjà plus d'une fois exprimé, d'une célébration plus fréquente de la sainte cène, le gouvernement autorise l'institution d'une *quatrième communion annuelle*, le premier dimanche de septembre.

1597

Publication de *Lois consistoriales* « concernant le mariage et causes matrimoniales, comme aussy en général toute bonne discipline, » à lire annuellement du haut de la chaire.

1598

Après une « mission » préparatoire, entreprise sans grand succès (dès 1594) par le jeune et insinuant prévôt *François de Sales*, secondé (depuis 1597) par l'impétueuse faconde du père *Chérubin*, capucin, *le catholicisme est rétabli de force dans tout le Chablais* en suite d'une intervention personnelle du duc Charles-Emmanuel. Aux réclamations des Bernois, qui en appellent aux clauses du traité de Lausanne de 1564, ce prince — rentré récemment (mai 1598) dans ses anciens droits par la *paix de Vervins*, — réplique que le dit traité est devenu caduc par la guerre de 1589. — Les cures du Chablais sont occupées par des prêtres, et un collège de Jésuites s'établit à Thonon pour tenir tête aux écoles de Genève et de Lausanne. Les derniers ministres protestants sont expulsés; celui de Thonon, *Louis Viret*, devient pasteur dans le Pays de Vaud († 1614 à Dompierre). Bon nombre de familles chablaisiennes émigrent dans les terres de Berne et de Genève. — Quant aux églises réformées du *Pays de Gex*, réuni à la France par le traité de Lyon de 1601 en dépit des promesses de Henri IV à ses « bons amis » de Genève, elles sont placées sous le régime de l'*Edit de Nantes* qui, par un effet rétroactif, rouvre au culte romain les portes de cet ancien bailliage bernois. Vers la même époque, 1598-1604, la réaction catholique parvient aussi à étouffer la réforme dans

le *Vallais*. Quelques débris des congrégations protestantes de ce pays trouvent un refuge à Berne et dans le gouvernement d'Aigle.

Les « Vingt-quatre Homélies ou sermons familiers » sur le chapitre LIII d'Esaïe, que publie en 1598 *Pierre Séguier*, pasteur à Lausanne et précédemment à Payerne, offrent un spécimen intéressant de la *prédication vaudoise* pendant le dernier quart du XVIe siècle.

Par le fait de l'Edit de Nantes et de la création successive de plusieurs *académies protestantes en France*, celle de Lausanne perd une partie de sa clientèle étrangère. Son personnel enseignant, jusqu'alors composé en grande majorité de Français, tend à se recruter de plus en plus en Suisse même.

1599

Dans l'intérêt de leurs écoles de langue allemande et française, les seigneurs de Berne décident de fonder dans leur capitale un *établissement typographique officiel*, et appellent en qualité d'« imprimeur de LL. EE. » *Jean Le Preux*, de Genève, fils de Jean Le Preux, ci-devant imprimeur à Lausanne et à Morges.

1600

Le Gouvernement bernois s'émeut à juste titre de la progression rapide, en cette fin de siècle, du nombre des *condamnations capitales pour cause de sorcellerie* prononcées par les cours de justice baillivales, et surtout seigneuriales, du Pays romand (en 1591 : 8; en 1599 : 77; plus de 300 dans l'espace de dix ans). Afin de combattre les ravages de cette démonomanie, LL. EE. font publier du haut des chaires une défense rigoureuse, sous peine d'amende et, en cas de récidive, de bannissement, de participer à des « superstitions et pratiques papistiques, » attendu que « de là proviennent en grande partie les exorcismes, enchantements et autres abus diaboliques. » En même temps elles vouent leurs soins à une *revision de la procédure criminelle* et adressent (juin 1600) à

tous les baillis et vassaux du Pays de Vaud un « mandat » leur prescrivant les règles à observer en cette sorte de procès, spécialement en ce qui concerne l'audition des témoins, la recherche de la « marque satanique » et l'emploi de la torture. (Mandat renouvelé et précisé en 1609, 1616, 1634; sans compter les missives à l'adresse de tel ou tel bailli ou seigneur justicier ayant encouru par ses « improcédures » le déplaisir de LL. EE.)

1600-1601

A la fin du XVIe et au début du XVIIe siècles, *le nombre des paroisses* réformées du Pays de Vaud est de 114 en tout (y compris les trois paroisses, aujourd'hui fribourgeoises, de l'ancien bailliage commun de Morat qui étaient du ressort de la Classe de Payerne). Elles sont desservies par 133 ministres à titre de pasteur ou de diacre[1]. La circonscription de plusieurs de ces paroisses est fort étendue. Il en est qui embrassent une demi-douzaine de communes et comprennent jusqu'à trois filiales ou *annexes* plus ou moins distantes de la paroissiale; ce qui met à une rude épreuve les forces de leur pasteur et donne lieu à de fréquentes mutations. Aussi les Classes ne tardent-elles pas à réclamer la constitution de paroisses nouvelles et de nouveaux postes de diacre, afin de soulager les ministres trop chargés[2]. D'autre part elles veillent avec soin, dès les premières années du siècle, à ce que leurs membres se concentrent sur les devoirs de leur charge et s'abstiennent de toute occupation qui pourrait les en distraire ou porter préjudice au saint ministère. C'est ainsi que la Classe de Payerne demandera en 1603 à LL. EE. de retirer au diacre *Elie Molery*, de Payerne, la permission qu'elles lui avaient accordée de publier des almanachs, et qu'en 1608 la

[1] Conformément à la tradition conservée par les églises de la Suisse allemande, et à la différence des églises à organisation calviniste, on appelait *diacres* les pasteurs de second ordre qui, dans quelques-unes des petites villes, remplissaient aussi des fonctions scolaires.

[2] Il sera créé en effet, au cours du XVIIe siècle, 9 paroisses de plus et 7 diaconats dans des paroisses particulièrement étendues ou populeuses.

Classe de Morges recommandera au diacre *Jaques Goulart*, de Nyon, « de suivre mieux son texte et de s'amuser moins à la géographie. »

(L'année suivante paraissait de lui, à Amsterdam, une carte du lac Léman et des lieux circonvoisins, qui valait apparemment mieux que ses homélies.)

1601

La baronnie de Coppet est acquise par le duc *de Lesdiguières*, lieutenant-général du Dauphiné, l'un des chefs des réformés de France sous Henri IV, qui s'efforce de maintenir les rapports de bon voisinage entre coreligionnaires de France et de Suisse. (Vingt ans plus tard, ayant abjuré pour devenir connétable de France, il sera obligé de se dessaisir de cette seigneurie.) — Au mois de mai, réception solennelle faite, à Lausanne, à *Théodore de Bèze* octogénaire, lors de sa dernière visite en cette ville († 1605).

1602

Berne n'adhère au « traité de renouvellement d'alliance, » conclu entre les Ligues suisses et la France, qu'après avoir obtenu de Henri IV, dans une lettre-annexe, l'assurance formelle que *ses sujets du Pays de Vaud* étaient *compris dans l'alliance*.

Quelques ministres du bailliage mixte d'Echallens, appuyés par le préfet bernois, cherchent à obtenir par le *plus* l'abolition de la messe dans le chef-lieu de ce district. Le Conseil de Fribourg décide de profiter de cette occasion pour en finir une bonne fois avec les dissensions confessionnelles que faisait sans cesse renaître le modus vivendi établi dans les bailliages qu'il possédait en commun avec Berne. Non content d'avoir destitué de son chef les ministres d'Assens et d'Echallens, et banni ce dernier, après quinze jours de prison, des terres fribourgeoises, il porte devant la Diète un *projet de partage des bailliages communs* d'Echallens-Orbe, de Grandson et de Morat entre les deux villes souveraines. Cette motion, favorablement accueillie par la majorité des

cantons, même évangéliques, est repoussée vigoureusement par les Excellences de Berne qui en redoutent les conséquences pour la cause de la Réforme dans les territoires attribués à Fribourg. Elles contestent aux autres confédérés le droit de s'immiscer dans les affaires particulières des deux états intéressés, refusent de nantir le Grand Conseil de la question, et déclarent vouloir s'en tenir à la convention de 1532. Aussi ce projet, après avoir occupé plusieurs sessions de la Diète, disparaît-il de ses tractanda à partir de 1607.

Malgré le refus réitéré de LL. EE., les ministres de la Classe de Lausanne persistent à choyer l'idéal d'une *discipline ecclésiastique à l'instar de celle de Genève*. En attendant de le voir se réaliser dans l'Eglise du Pays de Vaud, ils suivent d'un œil attentif, et non sans inquiétude, ce qui se passe dans la cité de Calvin, où le pouvoir politique vise toujours plus ouvertement à restreindre la liberté d'action du Consistoire. Dans une lettre écrite à la Vénérable Compagnie, à l'occasion de la récente *Escalade* (décembre 1602), ils exhortent leurs frères de Genève à retenir fermement la discipline « si excellente et comme absolue » qu'ils ont reçue de leurs prédécesseurs, de peur « que la grande gloire de Genève ne s'escoule. »

1603

A la suite de l'Escalade et du traité de paix de Saint-Julien entre la Savoie et Genève (juillet 1603), Berne organise dans le Pays de Vaud un régiment spécial de milices, dit *du secours de Genève*, pour être prêt à marcher à première requisition en cas de retour offensif de la Savoie.

Au mois d'août meurt à Lausanne, à la veille de son départ pour Saumur, le professeur Guillaume Dubuc, originaire de Rouen, plus connu sous son nom latinisé de *Bucanus*. — Son professorat marque le commencement d'une phase nouvelle dans l'*enseignement théologique* de l'académie vaudoise : essentiellement exégétique et scripturaire au XVIe siècle, il est devenu avant tout dogmatique, avec une forte *tendance au scolasticisme*. Les « Institutiones theologicæ » de Bucanus

(Genève 1602), — manuel de dogmatique et de polémique par demandes et réponses, destiné en première ligne aux candidats en théologie, souvent réédité et traduit en plusieurs langues, — ont joui pendant plus d'un demi-siècle, en Suisse et ailleurs, d'une autorité incontestée comme résumé de la saine doctrine réformée.

1604

La Classe de Lausanne se plaint à LL. EE. de ce que l'Académie de cette ville tend à devenir une « retraite » pour d'anciens moines et jésuites dont la conversion est suspecte et qui trouvent à s'insinuer par « des procédures obliques. » Cette plainte vise principalement deux ex-jésuites français dont l'un, *Gérard Mahuet*, récemment agréé comme professeur d'hébreu, passait pour appartenir à la « faction albérienne; » l'autre, *Claude Boucard*, professeur de philosophie, avait des accointances avec le collège de la Sainte-Maison de Thonon et l'évêché d'Annecy. (Il ira en effet abjurer en 1608 dans le chef-lieu du Chablais, quitte à revenir, deux ans plus tard, « réparer » publiquement son apostasie dans un des temples de Lausanne).

Une ordonnance souveraine, relative à l'administration du baptême, *défend de prendre pour parrains des catholiques* romains.

A partir de cette année on voit les cinq Classes (qui, dans la règle, s'assemblaient *séparément* sans avoir entre elles de rapports officiels, si ce n'est par la correspondance ou les entrevues de leurs doyens) s'entendre pour délibérer *en commun*, par un certain nombre de leurs *délégués réunis en Synode*, sur certaines questions d'un intérêt général, soit dogmatique, moral ou liturgique, soit administratif. Le gouvernement, jusqu'à nouvel ordre, les laisse faire.

Le premier de ces « synodes » du XVIIme siècle, assemblé à Lausanne en mai 1604, tient à faire acte de *solidarité avec les Eglises réformées de France*. Il adhère aux résolutions dogmatiques prises par le dix-septième Synode national de ces Eglises (Gap, oct. 1603): à celle, d'abord, d'insérer dans la

Confession de foi un article déclarant que « *l'évêque de Rome est* proprement *l'Antechrist* prédit dans la Parole de Dieu ; » — à celle, ensuite, qui invitait le professeur Piscator, de Herborn, (très-estimé d'ailleurs par les Eglises suisses) à ne pas persister dans sa « nouveauté » doctrinale, d'après laquelle *seule l'obéissance passive de Christ*, à l'exclusion de son obéissance active, nous serait imputée à justice. — La même assemblée de délégués revendique, vis-à-vis du monopole auquel aspirait l'Académie de Lausanne, *le droit* coutumier, pour chacune des Classes du Pays de Vaud, *de donner l'imposition des mains* à tous ceux qu'elle juge capables d'exercer le saint ministère « à l'exception seulement des escoliers (c'est-à-dire boursiers) de Leurs Excellences. »

1606

Après des discussions assez vives au sein de quelques-unes des Classes, particulièrement de celle de Lausanne, un Synode assemblé à Yverdon décide, à l'imitation de ce qui venait de se faire dans les églises bernoises de langue allemande, d'introduire aussi dans celles du Pays de Vaud l'usage calviniste de la *fraction du pain levé* dans l'administration de la sainte-cène, à la place des oublies ou hosties traditionnelles. Les pasteurs sont chargés de justifier cette innovation devant leurs ouailles par des raisons tirées de l'Ecriture sainte, tout en les rassurant sur la validité de l'ancienne forme rituelle.

Deux des premiers professeurs de la nouvelle académie de Die (*Jean Rethier* et *Jules Fevot*) sont des ministres vaudois « prêtés » à terme par MM. de Berne, à la requête du Synode provincial du Dauphiné appuyée par le duc de Lesdiguières.

1610

La chaire de théologie de Lausanne est confiée à un Bernois, *Jaques Amport* (ad Portum), qui avait étudié et enseigné en Hollande et y avait pris ses degrés. On a de lui une « Orthodoxae fidei defensio » contre le socinianisme (Genève 1613). — C'est lui qui paraît avoir inauguré à Lausanne

les *thèses académiques imprimées*, soutenues, avec des « corollaires » de leur façon, par les proposants et les candidats sous la présidence du professeur. C'est aussi sous l'influence de ses leçons que la prédication commence, dans le Pays de Vaud, à suivre une *méthode plus synthétique*, sans y gagner toujours en clarté et en valeur oratoire, ni surtout en popularité et en efficacité pratique.

(Amport est mort en 1636, après avoir été quinze fois recteur de l'Académie).

1612

Dans un synode tenu à Orbe, les délégués réunissent et coordonnent, pour les transmettre à Berne, les vœux de leurs Classes respectives touchant certains points d'administration ecclésiastique et la « réformation » des lois consistoriales. — Contrairement aux conclusions de ce synode, et à l'instigation, semble t-il, du recteur Amport, LL. EE. tranchent définitivement dans un sens favorable à l'Académie la question, pendante entre elle et les Classes, de la *consécration des candidats* au saint ministère. Le droit de leur imposer les mains est conféré *à l'Académie seule* pour tous les aspirants sans distinction. A elle aussi est dévolue la surveillance de tous les ministres dits *impositionnaires*, qu'ils soient boursiers ou non, jusqu'à leur « entrée en Classe. » Lorsqu'une vacance vient à se produire dans l'une des Classes, le doyen en informe le recteur de l'Académie, qui « envoie » à la séance de « repourvue » les deux ou trois premiers impositionnaires par rang d'âge. La Classe, après avoir entendu leurs « propositions » d'épreuve, et s'être renseignée sur leur caractère et leurs aptitudes, s'incorpore celui qui lui paraît le plus capable et le plus digne. — Les Classes récriminent en vain, les années suivantes, contre ce « dépouillement ». Bon gré mal gré elles finissent par l'accepter.

1613

Célébration d'un *jour solennel de jeûne* et d'humiliation à cause d'une *peste* qui désole les villes et les campagnes et

tait de nombreux vides dans le corps pastoral. Dans la seule Classe de Lausanne, le quart des ministres en fonctions est enlevé par le fléau. Le gouvernement, tout en prescrivant ce jour de jeûne, n'oublie pas, d'ailleurs, de publier des directions sur les soins à donner aux pestiférés par leur famille, les médecins et les pasteurs.

Parmi les morts de cette année-là, figure entre autres le ministre de la paroisse de l'Isle, *Jean de Léry*, — compagnon et victime du seigneur de Villegagnon lors de son expédition au Brésil, et historien du « Siège famélique » de Sancerre, — qui s'était retiré en 1589 au Pays de Vaud et avait occupé pendant quelques années le poste de diacre à Aubonne.

1614

A l'occasion de la revision des « Loix et statuts du Pays de Vaud, » un Synode se réunit à Lausanne pour prendre la défense des droits des ministres et de leurs familles, auxquels « certains politiques » paraissaient disposés à porter atteinte. En réponse à ses respectueuses représentations, le gouvernement rend la même année un arrêt confirmant les « mandats » souverains de 1571 et de 1587 par lesquels le *droit de bourgeoisie* était garanti aux pasteurs dans les villes et villages où ils exercent le saint ministère. Dix ans après (1624) le même droit sera confirmé aux *enfants des ministres* dans les communes où ils sont nés. (Ces arrêts sont plus d'une fois « rafraichis » dans la suite, à cause de la tendance de certaines autorités communales à restreindre ou même à contester aux descendants de leurs ci-devant pasteurs le droit en question, vu les avantages qu'il assurait aux « communiers. »)

La même année 1614, la Classe de Morges se voit dans le cas de solliciter des mesures énergiques pour abolir les « *reliquats de superstitions* et façons de faire insolentes » qui se pratiquaient encore à *l'occasion des noces*, comme de « retenir les espouses aux lieux d'où elles sortent » (pour leur extorquer de l'argent), de « porter des soupes aux mariez dans la couche, et jetter bled, dragée et pain à la porte du nouveau espousé. »

1616

Après une enquête approfondie sur les causes du *déclin des études et de la discipline* au Collège et à l'Académie de Lausanne (décembre 1615) et voulant réformer également les institutions scolaires de leur capitale, LL. EE. promulguent une nouvelle *Schulordnung* pour les deux Ecoles supérieures de Berne et Lausanne. Celle-ci est placée sous la haute direction et l'inspection des *scholarques* de Berne, c'est-à-dire d'un conseil de l'instruction publique composé de dix membres du Grand et du Petit Conseil et de six professeurs et pasteurs de la capitale. — Cette loi régularise le cycle des études académiques, en distinguant nettement les deux « auditoires » de philosophie et de théologie et en n'admettant dans ce dernier que des étudiants ayant passé des examens satisfaisants sur les disciplines qu'embrasse le *triennium* philosophique. Elle fixe en détail le pensum de chaque professeur; *détrône* dans l'enseignement de la philosophie *Aristote au profit de Ramus;* passe sous silence, en ce qui concerne la chaire de grec, la lecture des auteurs profanes; impose au professeur de théologie dogmatique l'obligation d'expliquer aux étudiants et *de leur faire apprendre par cœur un compendium* orthodoxe, approuvé en haut lieu; multiplie dans les deux auditoires les exercices de « dispute » et, pour les candidats au saint ministère, ceux de prédication; accorde une gratification aux professeurs qui publient des dissertations académiques et met à la charge de l'Etat les frais d'impression, au lieu d'en grever les « répondants; » exige que les étudiants en théologie aillent *chaque jour* au prêche et que les *examinati* revêtent en public les insignes de leur état (rabat et petit manteau noir); s'efforce enfin, par des dispositions sévères, de réagir contre l'indiscipline, le luxe des habits, les mœurs universitaires importées de l'étranger, mais exempte les « théologiens » des punitions corporelles. — Dans les collèges, *le catéchisme de Heidelberg est introduit* comme livre de classe.

La même année, étant en veine de réformes, le gouverne-

ment fait tenir, dans le courant de mai, un *chapitre* dans les divers chefs-lieu de Classe. Une délégation du Petit Conseil, accompagnée de deux pasteurs de Berne, se rend d'un lieu à l'autre pour s'enquérir en détail des « vertus et vices » de tous les ecclésiastiques, des fonctionnaires publics de tout rang (baillis compris) et des seigneurs vassaux du ressort de chaque Classe, et pour recueillir ensuite l'avis des uns et des autres sur les meilleures remèdes à apporter au mal de la sorcellerie. — A la suite de cette « visitation » un certain nombre de ministres, trouvés en faute, sont déposés ou obligés à changer de poste.

De cette année aussi date un mandat ordonnant qu'à l'approche de *chacune* des quatre communions de noël, de pâques, de pentecôte et de septembre, il se fasse, en présence de deux juges du consistoire, un *examen de la jeunesse* « parvenue en aage » sur « le saint mystère de la Cène, » en vue de son *admission* à ce sacrement. — Le manuel le plus usité en vue de cet examen était le petit catéchisme dit *En qui crois-tu?* publié d'abord (1553) comme appendice à celui de Calvin.

1617

La cour de Turin, changeant l'orientation de sa politique, conclut avec la république de Berne un traité d'alliance par lequel elle *renonce* enfin *à ses prétentions sur le Pays de Vaud.*

Les professeurs de Lausanne délèguent leur recteur auprès de LL. EE. pour *réclamer contre la subordination de leur Académie* aux professeurs de Berne faisant partie du *Schulrath.* On le congédie gracieusement en lui expliquant que les professeurs scholarques ne fonctionnent pas, lors des « visitations, » en tant que professeurs, mais en qualité de délégués du gouvernement, et en lui donnant l'assurance que les professeurs de Lausanne seront toujours libres de recourir du jugement de leurs collègues bernois à celui du souverain.

1618-1619

Les troubles confessionnels renaissent dans quelques *communes mixtes du bailliage d'Echallens*. Fatigués des provocations de leurs combourgeois catholiques qu'incite un prêtre brouillon, les chefs de famille de deux d'entre elles (Poliez-le-Grand et Penthéréaz) demandent à faire *le plus*. La majorité se prononce contre la messe. Berne ayant interdit aussitôt tout exercice du culte romain dans ces villages, grande effervescence dans la Suisse catholique. Fribourg fait même quelques préparatifs de guerre. Un accord intervient grâce à la médiation de la Diète et des ambassadeurs de France et d'Espagne : la messe reste abolie dans les temples des deux communes, mais liberté est laissée à la minorité d'aller l'entendre dans l'église catholique la plus prochaine.

Comme les autres villes évangéliques de la Suisse, Berne accepte l'invitation à se faire représenter au *Synode de Dordrecht* (novembre 1618 à mai 1619). Elle y délègue un de ses théologiens, le Dr Marx Rütimeyer. Cependant les *canons* de ce concile des Eglises réformées ne sont *pas admis officiellement* au nombre des livres symboliques de l'Eglise bernoise.

BULLETIN

PHILOSOPHIE

Th. Gomperz. — Les penseurs de la grèce[1].

Dès son apparition en 1893, l'ouvrage de M. Gomperz fut signalé comme étant d'une importance capitale pour l'histoire de la philosophie et l'on ne peut que féliciter M. Aug. Reymond de l'avoir mis à la portée du public français sous une forme aussi élégante que complète.

Pour caractériser l'originalité et la valeur de cette œuvre, nous ne saurions mieux faire que de rappeler la préface que M. Alfred Croiset a placée en tête de la traduction française. « Le titre même du livre, dit M. Croiset, *Penseurs grecs*, indique bien l'originalité du point de vue où s'est placé l'auteur. M. Gomperz n'a pas voulu simplement écrire, après tant d'autres, une nouvelle histoire de la philosophie grecque, c'est-à-dire une histoire des systèmes conçus par ceux que l'on considère comme des philosophes de profession.

« C'est bien la pensée grecque dans sa longue et laborieuse ascension vers une conception intelligible de l'univers qu'il a voulu saisir et décrire. Il l'a suivie dans ses essais et ses tâtonnements, dans le sentiment obscur de la foule, dans les visions des

[1] *Les penseurs de la Grèce*, par Th. Gomperz, ouvrage traduit de la deuxième édition allemande par Aug. Reymond, professeur, et précédé d'une préface de M. A. Croiset, de l'Institut. Lausanne, Payot & Cie, libraires-éditeurs.

Le tome I, paru en 1904, est consacré à la pensée grecque des origines, tandis que le tome II, publié en 1905, est presque exclusivement consacré à Socrate, Platon et les socratiques.

poètes, dans la réflexion des sages, dans les efforts des techniciens, recueillant avec piété ses manifestations incertaines et multiples, suivant pas à pas son évolution, n'arrivant à l'étude des systèmes où elle se cristallise, qu'à travers l'étude des mille tentatives éparses où elle s'élabore, se forme et se consolide peu à peu et prend conscience d'elle-même. »

Et pour atteindre ce but, M. Gomperz ne néglige aucune des ressources que lui offrent son talent et sa remarquable érudition ; l'ensemble de son travail témoigne d'une rare compréhension historique et psychologique. M. Gomperz excelle à replacer les penseurs dont il parle dans le milieu où ils ont vécu et à montrer les facteurs immédiats ou lointains qui ont contribué à former et à développer leur pensée. Xénophane, Socrate ou Platon ne se présentent pas à nous comme des êtres abstraits, perdus dans la contemplation de leurs systèmes, mais bien comme des hommes qui ont vécu, souffert et pris part à la vie de leur époque.

« Les voyageurs qui, vers l'an 500, parcouraient les provinces de la Grèce, rencontraient parfois un vieux ménestrel qui marchait d'un pas alerte, suivi d'un esclave qui lui portait sa guitare et son modeste bagage. Aux marchés, sur les places publiques, des foules serrées l'entouraient[1]. » C'est de cette manière que M. Gomperz met en scène le vieux rhapsode Xénophane et nous le montre combattant l'anthropomorphisme.

Pour mieux rendre sa pensée, M. Gomperz l'illustre souvent par des comparaisons ingénieuses et justes, tirées de la vie moderne ou de situations historiques mieux connues du lecteur. D'où vient, se demande-t-il, par exemple, la rupture de Xénophane avec les traditions de son peuple ? C'est la conquête facile de l'Ionie par la Perse qui lui permet de répondre à cette question. « La ruine de la patrie, la perte de l'indépendance nationale font toujours naître dans les grands esprits la conscience de leurs faiblesses et de leurs vices, et leur font éprouver le besoin de rénovation. De même qu'en Allemagne, après les triomphes de Napoléon, après Iéna et Auerstädt, le rationalisme et les tendances cosmopolites ont fait place au sentiment national et au romantisme historique, une transformation non moins profonde s'est accomplie après les victoires que Cyrus avait remportées sur les Grecs de l'Asie mineure[2]. »

[1] Tome I, p. 167.

[2] Tome I, p. 169.

Au cours de l'exposé, des notes très précises viennent en outre éclairer les points controversés par les historiens de la philosophie, et révèlent chez M. Gomperz une érudition qui met à contribution les auteurs les plus divers, anciens ou modernes, poètes, savants, ou philosophes de nationalité différente.

Cette variété dans les moyens d'investigation et de mise en scène ne nuit pas à l'unité de l'exposé et au but que poursuit l'auteur. Bien au contraire. Aussi certains chapitres sont-ils remarquables de vie, de couleur, de poésie et de perspicacité ; tel est, dans le premier volume, ce qui est relatif à la vie et aux obligations des médecins dans l'antiquité et, dans le second, tout ce qui concerne la personnalité, l'œuvre et la pensée de Socrate.

Il est inutile d'en dire plus long, car un compte-rendu même détaillé ne saurait rendre tout ce qu'il y a d'ingénieux, de fécond et de vivant dans la façon dont M. Gomperz a compris et traité son sujet.

Est-ce à dire que tout soit d'égale valeur dans l'œuvre que nous analysons ? Quelques réserves s'imposent, nous semble-t-il. La méthode même que M. Gomperz emploie peut conduire à des négligences qu'il n'a pas su toujours éviter. Vouloir tout expliquer par les antécédents historiques ou par les influences du milieu ambiant c'est s'exposer à méconnaître l'originalité propre de certains penseurs et à simplifier des problèmes qui les ont préoccupés et dont la solution partage encore à l'heure actuelle les esprits. Or c'est là un danger auquel M. Gomperz n'a pas toujours échappé. Le cas est surtout frappant en ce qui concerne le problème soulevé par les Eléates et repris plus tard par Platon sur l'unité et la pluralité de l'Etre, et plus encore en ce qui concerne les arguments de Zénon relatifs au mouvement et à la divisibilité de l'espace.

M. Gomperz ne nous paraît pas avoir mis suffisamment en lumière toute l'acuité du problème. Il y a un conflit sans cesse renouvelé entre les constructions théoriques de l'esprit humain et les données de la réalité, et c'est le mérite de l'école éléate d'avoir manifesté nettement ce divorce. Les arguments invoqués par Zénon restent d'une importance capitale pour l'histoire de la philosophie, en ce qu'ils posent une série de problèmes insolubles, semble-t-il, pour l'empirisme comme pour l'idéalisme. Qu'entendre par l'infini et spécialement par l'infini mathématique ? Quel est le rapport entre le nombre et l'étendue ? L'étendue géométrique

est-elle identique à l'étendue réelle, qui comporte le mouvement? Et sinon, comment expliquer l'origine et la valeur de la première? M. Gomperz, nous semble-t-il, n'a pas approfondi ces problèmes avec le même soin qu'il a apporté à l'étude consacrée aux atomistes, aux médecins et aux concepts des sciences naturelles.

Une phrase en particulier nous a beaucoup étonné. « Est-il possible d'épuiser l'inépuisable ? » se demande M. Gomperz, lorsqu'il parle du fractionnement d'une ligne par le nombre. « La mathématique, ajoute-t-il, se tire d'affaire ici en négligeant les valeurs infinitésimales qui terminent les progressions, de même qu'elle les néglige dans la transformation d'une fraction décimale périodique en fraction ordinaire[1]. » Le problème des limites auquel il est fait ici allusion comporte en mathématiques une solution rigoureuse contrairement à ce qu'affirme M. Gomperz. Cette solution, du reste, laisse complètement ouvertes les questions métaphysiques dont nous parlions plus haut.

Dans le tome II, des remarques analogues peuvent s'appliquer à ce qui concerne la théorie platonicienne des Idées. M. Gomperz n'a pas toujours mis en pleine valeur les arguments qui la justifient ; il n'a pas su toujours exposer vigoureusement les contradictions qui ont troublé Platon et qui l'ont amené peu à peu à formuler son idéalisme[2]. Comme Platon l'avait compris, l'empirisme, si fécond soit-il, est impuissant à justifier l'existence des principes absolus qui dirigent la pensée humaine ; il est incapable en particulier d'expliquer la rigueur et la portée des sciences mathématiques.

Si les concepts mathématiques ne trouvent pas leur justification dans les données du monde sensible, c'est qu'ils appartiennent à un monde à part dont l'esprit prend peu à peu connaissance. De là à conclure à l'existence pour soi des Idées, il n'y a qu'un pas facile à franchir et qui semble légitime. Bien des philosophes estiment encore à l'heure actuelle que les mathématiques ont leur objet propre et que l'esprit le découvre peu à peu par un travail d'intuition laborieux.

D'une façon générale les sympathies de M. Gomperz pour le positivisme et la méthode empirique l'ont amené, malgré la grande impartialité de son jugement historique, à atténuer la difficulté de

[1] Tome I, p. 212.

[2] Voir en particulier tome II, le chapitre VIII, théorie platonicienne des Ames et des Idées.

certains problèmes et à diminuer l'importance capitale qu'ils avaient aux yeux des penseurs de la Grèce qui les ont abordés.

Mais nous nous hâtons de l'ajouter, ces imperfections sont amplement compensées par tout ce qu'il y a de vrai, de fécond et de vivant dans l'ouvrage de M. Gomperz. Il est extrêmement fructueux de comparer les résultats auxquels M. Gomperz a été amené par sa méthode avec ceux qu'ont obtenus d'autres historiens de la philosophie grecque. Plusieurs questions présentent ainsi un intérêt tout nouveau et captivant. La façon en particulier dont les dialogues de Platon sont étudiés est tout à fait remarquable et témoigne de la sincérité et de la puissante compréhension historique avec lesquelles M. Gomperz a suivi le développement de la pensée platonicienne.

Qu'il nous soit permis en terminant de dire quelques mots sur la traduction française de M. Aug. Reymond. « On y reconnaît un style et un esprit, » a-t-on dit de plusieurs côtés, ce qui est un rare éloge pour une traduction. Nous souhaitons donc que l'entreprise de M. Aug. Reymond soit couronnée de succès et contribue à mieux faire connaître l'œuvre remarquable de M. Gomperz.

ARNOLD REYMOND.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

1905, 4e fascicule.

Kiefer : Le livre de Jérémie à la lumière de la critique la plus récente. — *Soltau :* La forme primitive de l'épître aux Colossiens. — *Dietze :* Les épîtres d'Ignace et l'évangile de Jean. — *Berbig :* Documents relatifs à l'histoire de la réformation à Cobourg. — *C. Clemen :* L'intégrité de la première épître de Pierre. — *O. Clemen :* Supplément à la lettre de Melanchthon à Cellarius. — Bulletin.

1906, 1er fascicule.

Jacoby : Composition du livre de Jérémie. — *A. van der Flier :* Zacharie I-VIII. — *Baljon :* L'étude de l'histoire des religions et le profit qu'on en retire pour celle du Nouveau Testament. — *Warko :* La doctrine de l' « Apologie » sur le péché originel et la justification, dans son opposition historique à la théologie du moyen âge et à celle des catholiques contemporains. — Bulletin.

2e fascicule.

Asmussen : Le code sacerdotal et le livre des Chroniques. Rapports entre eux. — *Schmidt :* Tendance et date du livre de Jonas. — *Warko :* La doctrine de l' « Apologie », etc. (suite et fin). — *Vorbrodt :* Psychologie religieuse : principes et pathologie. — *Blass :* La rythmique dans les épîtres du Nouveau Testament. — *Clemen :* Le « Nemo » de Hutten. — Bulletin.

Schweizerische theologische Zeitschrift

1905, 4e fascicule.

O. Pfister : La misère de notre dogmatique scientifique. — *M. Bösch :* Evolution sociale. — *Gottfr. Schindler :* De la construction de temples protestants (fin). — *Arn. Zimmermann :* Un catéchisme (officiel) est-il désirable et possible dans notre Eglise? — Bulletin.

1906, 1er fascicule.

P. Häberlin : La théologie est-elle une science? — *A. Bolliger :* Le baptême des enfants. — *C. W. Kambli :* La question sexuelle. — A propos de l'ouvrage du Dr A. Forel. — *Usteri, E. Müller, Bassermann :* La question du catéchisme (soulevée dans la précédente livraison). — Bulletin.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

1905, 5e cahier.

Eberh. Vischer : La vie conforme à l'Evangile. (Rapport présenté à la Société pastorale suisse). — *R. Planck :* Conception classique, moderne et religieuse de la vie.

6e cahier.

O. Scheel : La doctrine du baptême dans la dogmatique luthérienne moderne, II. — *Westermann :* Jésus qu'est-il pour nous? Parole de conciliation au milieu des controverses actuelles.

1906, 1er cahier.

Max Reischle : In memoriam. — *Von Dobschütz :* L'état actuel de l'exégèse du Nouveau Testament. — *P. Drews :* L'influence des circonstances sociales sur la vie ecclésiastique.

Neue kirchliche Zeitschrift

1905, Septembre.

A. Klostermann : Contribution à l'histoire de la formation du Pentateuque (fin). — *P. Wapler :* La théologie de Hofmann (d'Erlangen) et ses rapports avec la philosophie positive de Schelling. — *K. Schmidt :* La doctrine de la perfection chrétienne.

Octobre.

K. Schmidt : La perfection chrétienne (fin). — *F. Brunstäd :* De l'absoluité du christianisme. — *Berbig :* Spalatin et Luther jusqu'en 1521.

Novembre.

Brunstäd : L'absoluité du christianisme (fin). — *Berbig :* Spalatin et Luther (fin). — *Ph. Bachmann :* Nature et grâce.

Décembre.

G. Wohlenberg : Etude de Noël sur le (prétendu) dialogue de Jérôme avec l'enfant Jésus dans la crêche. — *Ed. König :* Le Fils d'homme dans le livre de Daniel. — *E. Sellin :* Melchisédek. — *Edm. Hoppe :* Evolution et révélation.

1906, Janvier.

K. von Burger (†) : L'état du monde et les tâches de l'Eglise. — *W. Schmidt :* Le problème religieux dans la vie de l'esprit moderne. — *W. Riedel :* Les psaumes dits graduels. — *G. Hönnicke :* Etudes récentes sur l'oraison dominicale selon Matthieu et selon Luc. — *Gerh. Hilbert :* Art et moralité.

Février.

W. Riedel : Psaumes graduels (fin). — *G. Hönnicke :* Etudes sur l'oraison dominicale (suite). — *G. Hilbert :* Art et moralité (fin).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

1905, 2e fascicule.

Zillessen : Esaïe LII, 13 — LIII, 12 retraduit en hébreu d'après les LXX. — *H. Schmidt :* La composition du livre de Jonas. — *Max Margolis :* Projet d'une édition revue des équivalents hébréo-araméens de la Concordance d'Oxford « to the Septuagint and the other Greek Versions of the old Testament ». — Le même : Ecclésiastique (de Sirach) VI, 4; VII, 6. — *Perles :* Note sur le « Testament de Job ». — *Rosenberg :* Du genre des substantifs hébreux. — *Poznanski :* Au sujet des noms des femmes de Caïn et d'Abel. — *Baumann, Jacob, Rosenwasser, Stade :* Corrections à apporter à la grande Concordance de Mandelkern. — *Fromer :* Plan d'une

Concordance réale de la littérature talmudique-rabbinique. — *Schulthess :* ריפות 2 Sam. XVII, 19, רפות Prov. XXVII, 22, — *Nestlé :* Miscellanées. — *Marmorstein :* A propos des explications traditionnelles des noms propres. — *Von Gall :* Bibliographie.

Zeitschrift des Deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XXVIII, 4e cahier.

G. Dalman : Le ouady es-swénît. (Etudes de l'Institut archéologique évangélique allemand de Jérusalem, 6). — *M. Sobernheim :* Inscriptions de vases arabes de l'exposition d'art musulman à Paris (1903). — *M. Blankenhorn :* Les derniers tremblements de terre en Palestine. — *Sigm. Fraenkel :* A propos du mot lignâ, leghettâ (v. XXVIII, p. 32). — Bulletin. — Cette livraison renferme quatre illustrations et quatre planches hors texte.

Vol. XXIX, 1er cahier.

Reinhold Röhricht (†) : Le pélerinage à Jérusalem du chanoine Ulrich Brunner de Würzbourg (1470).

Zeitschrift für Kirchengeschichte

XXVIe vol., 2e livr.

Dibelius : Poïmandrès. — *Ohr :* La théorie de l'ovation lors du couronnement de Charlemagne. — *Veeck :* L'abrogation du « séniorat » dans l'église de Brême. — *Manitius :* Un fragment d'un vieux commentaire sur saint Matthieu. — *Nestlé :* La découverte de l'arche de Noé par Jacob de Nisibis. — *Clemen :* Contributions aux études sur Luther. — Bibliographie.

3e livraison.

Caspari : Etudes sur le chant d'église dans l'antiquité. — *Dietterlé :* Les « Summae confessorum » (2e partie). — *Teichmann :* L'attitude ecclésiastique de Béat Rhénan. — *Brieger :* A propos de la dernière œuvre de Denifle. — *Clemen :* Contributions aux études sur Luther. — *Lœsche :* Une lettre de Mathésius à Camerarius. — *Besser :* Une lettre encore inédite de Calvin. — Bibliographie.

4e livraison.

Caspari : Etudes sur le chant d'église (suite). — *Ficker :* Réfutation d'un Montaniste. — *Erbes :* Suppléments au Martyrologe syrien et au Cycle de Noël. — *Hampe :* A propos du couronnement de Charlemagne. — *Kentenich :* A propos de la controverse sur l' « Imitation ». — *Brieger :* Au sujet de l'édition du Commentaire de Luther sur l'épître aux Romains. — Table des matières. — Bibliographie.

Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

1905, 1er fascicule.

E. Schürer : La semaine de sept jours en usage dans l'Eglise chrétienne des premiers siècles. — *A. Harnack :* L'origine de la soi-disant 2e épître de Clément. — *G. Krüger :* La confession baptismale de l'Eglise de Rome envisagée comme résidu (Niederschlag) de la lutte contre Marcion. — *G. H. Box :* The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas. — *O. Holtzmann :* Les voyages de Paul à Jérusalem et la collecte. — *E. Klostermann :* A propos des Agrapha. — *J. Leipoldt :* Un fragment saïdique du protévangile de Jacques. — *Eb. Nestlé :* Au sujet du Notre-Père.

2e fascicule.

R. Kabisch : Date de l'Apocalypse de Moïse. — *H. Gressmann :* Etudes sur le tétraévangile syriaque II. — *B. W. Bacon :* The Markan theory of demonic recognition of the Christ. — *S. A. Fries :* Que signifie le Prince de ce monde dans Jean XII, 31 ; XIV, 30; XVI, 11? — *W. Bousset :* Contributions à la légende d'Achikar. — *H. Vollmer :* « Le roi avec la couronne d'épines ». — *Eb. Nestlé :* Au sujet de Zacharie dans Matth. XXIII. — *W. Bacher :* Cena pura. — *Le même :* Un nom du dimanche dans le Talmud. — *R. Reitzenstein :* Une citation des λόγια Ἰησοῦ. — *G. Klein :* Matth. VI, 2.

3e fascicule.

W. Wagner : σωζειν et ses dérivés dans le Nouv. Test. — *H. Gebhardt :* Le discours missionnaire des apôtres à l'adresse des Gentils et l'évangile johannique. — *F. C. Conybeare :* The authorship of the Contra Marcellum. — *C. Clemen :* Contributions à l'intelli-

gence historique des épîtres johanniques. — *E. Ter-Minassiantz* et *R. Wagner* : Nouveaux manuscrits de la Peshittâ.

4e fascicule.

Joh. Merkel : Le pardon accordé lors de la fête de pâque. — *P. Corssen :* La fin des Actes de Paul. — Dom *J. Chapman :* The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae. — *J. A. Cramer :* La première Apologie de Justin. III. — *Daniel Völter :* Evangile de Pierre ou Evangile des Egyptiens.

Deutsch-evangelische Blætter.

Principaux articles de l'an 1905. Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques. — *E. Haupt :* La racine de l'évangile de Jésus. IV. — *Le même :* L'Eglise et la science en lutte au sujet de la Bible. VII. — *Bärwinkel :* Quelques points d'interrogation à propos de la plus récente vie de Jésus (celle de W. Bousset). XII.

Etudes religieuses et dogmatiques. — *Kalweit :* Révélation. III. — *L. Clasen :* Justification et régénération. IV. V. — *M. Schulze :* Qu'en est-il de la justifiuation par la foi ? VI. — *Eug. Sachsse :* Jésus et l'église évangélique. VII. — *E. Haupt :* Foi salutaire et connaissance nécessaire au salut. Lettre ouverte au Dr Bard, de Schwerin (auteur d'une brochure sur : le poids de la dignité de Jésus de Nazareth et celui du jugement que nous portons sur elle). VII. — *Hoffmann* : Rebaptisation catholique-romaine. VIII. — *E. Haupt :* Une controverse doctrinale dans l'Eglise des Frères moraves. VIII.

Philosophie et Morale. — *Otto Siebert :* La philosophie au début du vingtième siècle. X. — *Joh. Wendland :* Le monde des corps et le monde de l'esprit. Lutte séculaire entre deux mentalités. XI — *W. Schrader :* Le « Monde et cerveau » du Dr Ed. Hitzig (prof. de psychiatrie à Halle). VIII. — *A. Rausch :* L'hospitalité dans l'antiquité classique. VI. — *Elisabeth Malo :* Des deux églises, catholique ou évangélique, laquelle offre aux femmes chrétiennes les conditions de vie les meilleures ? (A propos d'une brochure de Mme Gnauck-Kühne, qui recommande la vie claustrale.) II.

Histoire. — *J. W. Rothstein :* La législation de Hammourabi. Sa valeur au point de vue de l'histoire de la civilisation. V. VI. —

H. Jacobi : Byzance. III. — *E. Fischer :* Luther et le Notre-Père. I. — *B. Rogge :* La bigamie du landgrave Philippe de Hesse. III. — *Th. Ebner :* Le « Pieux traité contre la danse impie » de Jean Münster (de Pforzheim, 1594). VI. — *F. Nippold* : Wolfgang Menzel. Sa place dans l'histoire de l'Eglise. VIII. — *K. Benrath :* Cantiques de l'Eglise évangélique (allemande) utilisés dans le livre de chants et de prières à l'usage de ceux qui vont en pèlerinage au calvaire de Neustadt (Prusse occidentale). I. — *Von Brœcker* : L'église de Hambourg. X.

Biographie. — *Ernst Michelsen :* A la mémoire de Claus Harms. III. — *Kreeb :* Le général Beckwith, le bienfaiteur des Vaudois du Piémont (d'après sa biographie par J. P. Meille). IX. — La baronne *Marie von der Goltz :* L'évêque Wescott et son interventon pacificatrice dans la grève des mineurs du comté de Durham, en 1892. III.

Littérature et Beaux-Arts. — *Horn :* La Wartbourg et Weimar comme berceaux de poésie allemande. V. — *Reinthaler :* L'Alsace, un des centres de culture de la poésie allemande. XI. — *Kühner :* L' « Apocalypse secrète » d'Albert Dürer, de l'an 1498. XII. — *Gerh. Heine :* L'Egmont de Gœthe. VI. — *Le même :* Gottfried Keller. II. — *Klaiber :* La lutte moderne au sujet de la conception du monde et de la vie, telle qu'elle se reflète dans quelques drames modernes. X.

Questions actuelles. — *Kawerau* : En quel sens et dans quelle étendue peut-il y avoir paix entre catholiques et protestants ? IV. — *Röll :* Ecole primaire confessionnelle ou « simultanée ? » A propos du « Compromis » scolaire en Prusse. XII. — *K. Walcker :* Les perspectives religieuses de la Russie. XI. — *Jakober :* Ce qu'on enseigne à l'Université grégorienne de Rome. IX. X. — *Jüngst :* Idéal que poursuit une université évangélique (la Queen's University de Kingston au Canada). IX. — *Warneck :* Justification du principe et de la pratique des missions évangéliques (réplique à un article du Dr Stoll dans les DE.B. de 1904). II. — *Walther Eug. Schmidt :* Nationalisme et protestantisme (autre réplique au même). — *E. Haupt :* « Zur Sammlung », appel à la concentration. (A propos d'un projet de « Déclaration programmatique » de l'Union évangélique, c'est-à-dire du parti du milieu ou du centre dans l'Eglise nationale unie de Prusse). I. II.

Chaque livraison mensuelle se termine par une « chronique ecclésiastique » du rédacteur en chef, le professeur Erich Haupt à Halle.

Die Studierstube[1]

Mai 1905.

Lütgert: Questions de conscience, IV. — *Heuduck :* La nouvelle façon de penser (à propos du cas Fischer). — *Spanuth:* La réforme de la confirmation. — *Schmidt:* Schiller et le christianisme. — *Spiess:* Questions de construction d'églises. — *Kropatscheck :* Questions actuelles concernant le Nouveau Testament. — Echos de divers lieux de travail et de combat.

Juin.

Lütgert: Questions de conscience, V. — *Rothstein :* La prophétie israélite. — *Dorner:* Encore l'élément caractéristique du christianisme. — Pour la table de travail. L'histoire biblique primitive, III. — *Hesselbacher:* Les idéals religieux et moraux de Tolstoï. — Echos de divers lieux de travail et de combat.

Septembre.

Lütgert : Questions de conscience : 8. Es-tu haï? — *Ed. König*: Signes massorétiques. — *J. Böhmer:* De la signification du « royaume de Dieu ». III. Littérature rabbinique. — *Reyländer :* Les principaux défauts de la manière actuelle de prêcher. — *Böhmer:* Gloses marginales à propos de science biblique. — *Ideler :* Les animaux. Etude biblique (fin.)

Octobre.

Lütgert : Questions de conscience : 9. Qui prêches-tu ? — *M. Schulze :* Le caractère révélatoire du christianisme dans la théologie moderne. — La sainte cène autrefois et aujourd'hui. I. — *J. Böhmer :* De la signification du « royaume de Dieu ». IV. — *Glootz :* Revue de divers ouvrages relatifs à la théologie systématique.

Novembre.

Lütgert : Questions de conscience : 10. Pourquoi es-tu faible ? — La sainte cène autrefois et aujourd'hui. II. — *J. Böhmer* : Le

[1] Les sommaires de *mai* et de *juin* avaient été omis dans la précédente livraison.

royaume de Dieu. V. — *Wiesinger :* Une double justice (1 Jean III, 7). — *Wischmeyer :* La « nouvelle manière de penser » (voir le numéro de mai). — *Wahl :* Le trop et le trop peu d'exigences religieuses et morales en fait de prédication et de cure d'âme. — *J. Böhmer :* Revue de publications concernant la science comparée des religions. — *Zehnpfund :* Un joyau (le livre du missionnaire Dilger sur la rédemption de l'homme selon l'indouisme et le christianisme). — *Danneil :* La matérialisation de représentations religieuses.

Décembre.

Lütgert : Questions de conscience. II. Tiens-tu ferme ? — La sainte cène autrefois et aujourd'hui. III. — *Fiebig :* Judaïsme et catholicisme. — *Kuhnke :* Le principe du christianisme. — *Werner :* Contra Steinmeyer (et sa méthode homilétique). — *Scheele :* Prédications modernes. — *J. Böhmer* et *Josephson* : Revue de publications concernant la théologie pratique.

Revue internationale de théologie

Avril-Juin 1905.

Ed. Herzog : L'emprisonnement de l'apôtre Paul à Jérusalem (all.). — *J. J. van Thiel :* Sur la Papauté. Un ouvrage du dix-huitième siècle à rééditer. — *J. J. Lias :* Etat actuel de la critique de l'Anc. Test. (angl.). — *F. Mülhaupt :* Tendances romanisantes dans des questions d'isagogique du Nouv. Test. (all.). — *E. Michaud :* L'ecclésiologie de Tertullien. — *Le même :* Notes sur l'union des Eglises. II. — *Menn :* Doctrine de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce (all.). — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique romaine en France. III. — Bibliographie, etc.

Juillet-Septembre.

Svetloff : La question de l'ancien-catholicisme dans la presse ecclésiastique russe de l'an 1904. (Extraits en allemand.) — *A. Kiréeff* : Discours prononcé au Congrès international d'Olten, en 1904. — *E. Michaud :* De la position ecclésiastique et religieuse des anciens-catholiques. — Le *même :* Notes sur l'union des Eglises, III. — *G. Moog :* Lettres de Jésuites. Fin (all.). — *Anglicanus :* Les « Mémoires » du chanoine Meyrick (angl.). — *** : Anglicana. — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans

l'Eglise catholique-romaine en France, IV. — *Ed. Herzog :* Actes XXII, 23. — *E. M. :* La papauté romaine et l'Eglise d'Afrique. — *Id. :* Réponse à quelques articles de la « Vérité ecclésiastique » de Constantinople sur l'union des Eglises. — Correspondances. — Bibliographie, etc.

Octobre-Décembre.

E. Herzog : « La nouvelle hérésie » (celle de l'abbé Loisy et des néocritiques). A propos du livre du jésuite L. Billot (all.). — *E. Michaud :* Le Newmanisme. — Le *même :* Le réalisme eucharistique de M. Pierre Batiffol. — *Menn :* Joseph Langen, écrivain (all.). — *Schirmer :* Monuments Cyrillo-Méthodiens en Bohême (all.). — *Kyriakos :* Lettre sur l'ancien-catholicisme et l'union des Eglises. — Note de la *Direction.* — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France, V. — *J. J. Lias :* Le chanoine Liddon. Coup d'œil rétrospectif. — *Ed. Herzog :* Réponse à un écrit (du Dr Kirsch) sur la confession auriculaire obligatoire (all.). — *E. Michaud :* Les catholiques orthodoxes d'Occident au temps d'Innocent III. — Correspondances. — Bibliographie. — Table des matières.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Octobre 1905.

F. N. : Œil et voix. — *F. Niebergall :* La « Monatsschrift für Pastoraltheologie (Halte was du hast) » et la « Monatsschrift für die kirchliche Praxis ». — *Schian :* Cultes pour les enfants, II. — *O. Meyer :* Est-il du devoir de tout laïque de répandre sa religion ? — *H. Bassermann :* Non seulement « la vie », mais aussi le texte. — Réplique à « Non le texte, mais la vie », par M. Wielandt (numéro de juin). — *G. Liebster :* Discussions religieuses publiques.

Novembre.

F. N. : Grand, tout en étant petit. — *Max Friz :* De l'individualisme. Discours religieux. — *H. Kaiser :* Soirées de lecture à la campagne. — *E. Burggaller :* D'un catéchuménat ecclésiastique après la confirmation. — *Kühnhold :* Idées touchant la foi chrétienne et le savoir moderne.

Décembre.

Otto Riehm : Noël. Sermon de village sur Job XXXVII, 11 (version de Luther). — *F. N. :* L'Evangile. — Un réaliste : Le paysan du Hunsrück (fin). — *Traub :* Une demande concernant nos conférences apologétiques. — Table des matières.

Janvier 1906.

F. N. : La nouvelle année. — *R. à S. :* « Il expie ! » Foi ou superstition ? — *F. Niebergall :* Confirmation et instruction de catéchumènes, I. — *P. Drews :* La psychologie du paysan. A propos du livre de A. l'Houet. — *Jansen :* Le roman de Hilligenlei (par Frenssen).

Février.

F. N. : Donner quelque chose. — *G. Schümer :* Liberté. Méditation scolaire sur Gal. V, 13. 16-18. — *F. Niebergall :* Confirmation et instruction de catéchumènes, II. — *Drews :* Psychologie du paysan (fin), — *E. Burggaller :* De l'indolence ecclésiastique de nos amis.

Chaque livraison débute par des notes bibliographiques de divers auteurs et se termine par une « Chronique ecclésiastique » du rédacteur en chef, le prof. *O. Baumgarten*, de Kiel.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE (de Louvain).

Octobre 1905.

L. Saltet : Les sources de l'ἱρανιστής de Théodoret (suite et fin). — *M. Vaes :* La Papauté et l'Eglise franque à l'époque de Grégoire le Grand, 590-604 (suite et fin). — *J. M. Vidal :* Notice sur les œuvres du pape Benoît XII (suite et fin). — *L. Willaert :* Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques, 1598-1635 (suite). — Comptes rendus ; Chroniques ; Bibliographie.

Janvier 1906.

Fr. X. Funk : La question de l'agape. Un dernier mot. — *Adhémar d'Alès :* Limen ecclesiae. Note sur l'ancienne pénitence publique. — *Jacques Zeiller :* Le chorévêque Eugraphus. Notes sur le chorépiscopat en Occident au cinquième siècle. — *Paul Fournier :*

Etudes sur les Fausses décrétales. I Le but et l'auteur. — *P. Richard :* Origines des nonciatures permanentes. La représentation pontificale au quinzième siècle (1450-1513). — Comptes rendus, etc.

Rivista cristiana

Octobre 1905.

G. Luzzi : Le Syllabus. — *E. Bosio :* L'Eglise réformée de Hongrie (fin). — *V. Tummolo :* La psychologie de Haekel (fin). — *G. Moggia :* La Trinité. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (Dieu des vivants, Luc XX, 38). — Revues, etc.

Novembre.

E. Giampiccoli : La mission évangélique italienne. — *U. Janni:* Pour une liturgie italienne. — *F. Calvino :* L'importance et le centre du problème religieux. — *G. Luzzi :* Dieu et peuple. — *G. Grilli :* Un jugement de Luther sur les Vaudois. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (Emmanuel, Es. VII). — Revues, etc.

Décembre.

Numéro commémoratif (cinquantenaire de la fondation de la Faculté vaudoise de théologie). — *E. Bosio :* Les origines de la Faculté vaudoise de théologie (lu à la séance commémorative du 9 novembre). — Communications officielles (de diverses Eglises et Universités). — Députations (allocutions prononcées par elles). — *G. Luzzi :* Conclusion.

Zwingliana

1905, N° 2.

H. Bruppacher : Le nom de famille « Zwingli ». — *E. :* La maison de Zwingli à Lisighaus (groupe de maisons de la commune de Wildhaus) avec deux illustrations. — *E. Egli :* Souvenirs d'un séjour à Rome. — *Le même :* Le chevalier thurgovien Fritz-Jakob von Anwyl, un admirateur de Zwingli. — *Le même :* Hans Giger, un magistrat toggenbourgeois. — *Le même :* Philippe Brunner, de Glaris et Zurich, bailli fédéral en Thurgovie. — *Le même :* Lettre d'un humaniste (Xylotectus, c'est-à-dire Zimmermann, de Lucerne) sur l'ancienne histoire suisse (1518). — Lettre de Hans

Ratgeb, « traban » du duc de Ferrare, à Bullinger (1543). — *E. :* Le premier volume de la nouvelle édition des Œuvres de Zwingli. — Miscellanée.

1906, N° 1.

E. Egli : Le commandeur Conrad Schmid de Küssnach. — *Le même :* La date de la naissance de Zwingli. — *E. :* Les « Sources de l'histoire de la Réformation en Suisse », III. — La chronique de Laurent Bosshart, de Winterthour (publiée par le Dr Gasp. Hauser). — *E. Egli :* Le séjour de Karlstadt en Suisse (à propos de la biographie de Karlstadt par le Dr Herm. Barge, à Leipzig). — *Herm. Escher :* Un recueil de lettres concernant l'époque de la Réformation (Le Thesaurus Baumianus de la Bibliothèque universitaire de Strasbourg). — *E. Egli :* Documents relatifs à l'expédition de Plaisance, en automne 1521 (dernière expédition des Zuricois au service du Pape). — *Le même :* Deux dédicaces (d'ouvrages de P. Ricius et de J. Eck, 1519, à des contemporains zuricois). — Lettre d'un étudiant zuricois (Hans Heinrich Fry) datée de Paris, 1518. — Miscellanée.

Revue philosophique

Novembre.

G. Richard : Les lois de la solidarité morale. — *Dugas :* Sur les abstraits émotionnels. — *P. Gaultier :* La moralité de l'art. — *C.-G. Picavet :* Le matérialisme historique et son évolution.

Décembre.

G. Dumas : Le préjugé intellectualiste et le préjugé finaliste dans les théories de l'expression. — *Luquet :* Réflexion et introspection. — *Revault d'Allones :* Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la durée. — *Dr E. Tardieu :* La haine : étude psychologique.

Lausanne. Imp. Genoud Bridel & Cie

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN[1]

III. — LA TOUTE-SCIENCE DE DIEU

Connexité des attributs divins. — Erreurs et dangers de la scolastique traditionnelle. — Tâche actuelle de la dogmatique protestante.

I. — *La notion théorique de l'omniscience divine.* — Son point de départ. — Ses caractères distinctifs. — Sa prétention à l'objectivité métaphysique. — Critique de cette notion : les termes du problème; les essais de conciliation; vice fondamental de la conception théorique.

II. — *La foi religieuse en l'omniscience divine.* — Son caractère pratique et subjectif. — Son fondement et son contenu. — La foi individuelle et la foi collective: corrélation entre la psychologie et l'histoire. — Evolution de la foi en la science divine. — Etude des documents de l'Ancien et du Nouveau Testament: progrès réalisés par la conception biblique; intérêt purement religieux qui l'inspire et la domine.

III. — *Les conclusions dogmatiques.* — Enseignements que renferme l'étude de l'histoire religieuse. — Fécondité pratique et symbolisme pittoresque des témoignages scripturaires. — Départ et triage opéré par la foi. — Objet et limites de la connaissance religieuse. — Les formules dogmatiques, corollaires des expériences religieuses: leur valeur critique et limitative.

[1] Voy. *Revue de théologie*, XXXVIIIe année (1905), numéros 3-4, p. 193-216 (L'éternité de Dieu). — XXXIXe année (1906), p. 5-32 (La toute-présence de Dieu).

Plus on avance dans l'étude attentive et recueillie des attributs divins, plus on est obligé de reconnaître qu'il est impossible de les considérer indépendamment l'un de l'autre. A tout moment les définitions proposées s'appellent et se conditionnent jusqu'à se confondre ou se répéter. Ce n'est que par une abstraction nécessairement artificielle qu'on arrive à isoler les activités ou les révélations de Dieu, qui n'ont de vérité et de réalité qu'à la condition de se résoudre immédiatement dans l'unité infinie de la vie divine. Aussi bien philosophes et théologiens ont-ils de tout temps éprouvé cette difficulté; force leur est de rapprocher ou d'unir ce que d'abord la réflexion avait disjoint[1].

Il est facile de vérifier la justesse de cette remarque en étudiant la conception religieuse de ce que l'on a appelé assez improprement les attributs métaphysiques de Dieu. Comment la foi en la toute-présence de Dieu serait-elle séparable de la foi en sa toute-science ou sa toute-puissance? L'affirmation religieuse qui porte sur l'une de ces relations divines implique et entraîne une affirmation énoncée sur les autres. Que serait pour la conscience chrétienne, — car c'est de celle-ci qu'il s'agit en première ligne, — un Dieu présent partout, si cette toute-présence n'était pas en même temps une puissance embrassant et soutenant l'univers dans son ensemble comme dans tous ses détails? Et que serait, pour le croyant, la toute-puissance divine, si elle n'était pas inspirée et éclairée par une pensée qui dirige et coordonne toutes les manifestations de l'activité divine?

Il y a plus. Dès maintenant nous entrevoyons que ces notions elles-mêmes apparaissent à la foi comme des formes abstraites, des cadres vides, aussi longtemps qu'on ne leur donne pas un contenu positif, une réalité concrète et vivante empruntée à la sphère de la vie morale et religieuse. Ce n'est que par la révélation de la justice, de la sagesse et de l'amour de Dieu que les attributs dits métaphysiques

[1] Voy. p. ex. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 55 : l'omniscience divine est « la spiritualité absolue de la toute-puissance divine ». Comp. F. NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896 [2], p. 394.

prennent leur importance religieuse, acquièrent une valeur et une efficacité pratique et sont accessibles à la conscience et au cœur. Faut-il rappeler par exemple, que la notion chrétienne de l'éternité de Dieu ne réalise toute sa richesse qu'en s'identifiant avec l'idée de l'immuable fidélité de l'amour divin [1] ?

C'est parce que la dogmatique a trop souvent oublié ces vérités élémentaires qu'elle a fini par exercer une action desséchante sur la vie religieuse ; au lieu de borner son ambition à être l'interprète de la foi, elle a tourné au dogmatisme, qui est le pire ennemi de la foi. La doctrine traditionnelle de Dieu a subi le contre-coup de cette funeste transformation. Nous avons essayé de montrer ce que sont devenues, dans la théologie scolastique, les conceptions de l'éternité et de la toute-présence de Dieu, et comment, pour les rendre à la foi chrétienne, il faut les résoudre en expériences religieuses. Il convient d'entreprendre le même travail sur la notion de la *toute-science divine*. Après ce qui a été établi jusqu'ici, il nous est permis d'être plus bref dans notre exposé critique et historique, afin de porter toute notre attention sur l'analyse psychologique et religieuse, qui est le nœud vital du problème.

I

La scolastique traditionnelle, catholique ou protestante, arrive à la notion de l'omniscience divine en suivant la triple voie par laquelle elle prétend s'élever à la définition de tous les attributs de Dieu.

Nous sommes invités à rapporter à la causalité absolue l'intelligence que nous découvrons et constatons dans les causalités relatives. Si l'être humain est doué de conscience et de raison, il faut en conclure que le Créateur possède les facultés qu'il a départies à sa créature : ce qui est dans l'effet, est nécessairement dans la cause (*via causalitatis*).

Mais on ne saurait transférer à la divinité les attributs hu-

[1] Voy. *Revue de théologie*, 1905, p. 206.

mains sans les élever à leur plus haute puissance, et sans les projeter dans l'infini : le savoir en Dieu, c'est le savoir parfait, la connaissance infaillible, la science qui embrasse et pénètre l'univers matériel et moral dans son ensemble et dans ses détails (*via affirmationis*, *via eminentiæ*).

C'est dire que toute analogie entre l'omniscience divine et le savoir humain est incomplète ; entre l'un et l'autre il n'est, à vrai dire, pas de commune mesure ; on ne peut élever le savoir humain à la puissance de la science divine qu'en éliminant toutes les imperfections inhérentes à la nature finie, en effaçant toutes les limites qui lui sont propres (*via negationis*, *via remotionis*).

En appliquant ce triple procédé, nos anciens théologiens établissent une doctrine qu'il faut rappeler sommairement et que nous nous contenterons d'esquisser. Bien que la notion de la toute-science divine ait évolué, on peut affirmer que cette évolution, qui tendait à préciser toujours davantage les termes métaphysiques du problème, n'est intéressante que par le résultat auquel elle a abouti. Il suffit donc de fixer les conclusions de ce développement.

La *scientia naturalis* ou *scientia necessaria*, est la connaissance que Dieu a de lui-même, de sa nature. Elle est nécessaire, parce que son objet est l'être absolu, souverainement conscient de lui-même et possédant parfaitement sa propre pensée.

La *scientia libera* désigne la connaissance qu'a Dieu des êtres et des objets contingents. Elle affecte deux formes essentielles, selon qu'elle porte sur ce qui est réel (*scientia visionis*) ou sur ce qui est possible (*scientia simplicis intelligentiæ*). Quelques docteurs imaginèrent un troisième mode de la *scientia libera :* la connaissance de ce qui n'est possible que dans certains cas, sous certaines conditions réservées à l'avenir, au *futuribile*, au *futurum conditionatum*, s'appelle la *scientia media*.

Si tels sont les différents modes de l'omniscience divine d'après les objets auxquels elle s'applique, il n'importe pas moins d'en noter les caractères distinctifs, afin de bien mar-

quer la différence qui règne entre la toute-science divine et notre science humaine, si minime et si fractionnée. « Dieu voit les choses du dedans, par leurs lois et leur essence, tandis que nous ne les percevons que par leurs formes et leurs effets. Dieu voit les choses dans l'ensemble, non isolément, successivement, fragmentairement ; c'est là la science véritable, la nôtre n'en est que l'ombre, la pâle et vacillante esquisse. Dieu enfin voit les choses directement, sans intermédiaire, tandis que nous ne les apercevons qu'à travers mille intermédiaires (sens, témoignages, instruments) : *omniscientia intuitiva, simultanea, distinctissima, verissima*[1].

Ainsi définie, la notion de la toute-science divine reste dans le domaine de la connaissance théorique. Les théologiens qui l'établissent lui attribuent une valeur objective et une portée métaphysique ; ils entendent formuler un jugement sur l'être divin pris en lui-même ; tout en avouant que nos définitions et nos distinctions sont loin d'être adéquates, ils affirment qu'elles sont vraies d'une vérité relative, qu'elles nous initient à l'intelligence positive de l'essence divine et soulèvent un coin du voile qui cache les profondeurs de Dieu. C'est tout au plus si l'on restreint parfois le champ des spéculations métaphysiques, en éliminant de l'enceinte de la dogmatique l'une ou l'autre des formes de la toute-science divine. Tel est, par exemple, le cas d'un des plus fidèles adeptes de la tradition dogmatique. Gretillat fait rentrer *l'omniscientia naturalis* dans le « mouvement de l'existence divine interne » et déclare qu'elle ne saurait figurer au nombre des attributs divins tels que nous les avons définis. Il estime, d'autre part, que la *scientia media* se dérobe à toute détermination humaine : « la connaissance de ce qui serait arrivé dans telle ou telle condition ne mérite pas un titre à part dans le chapitre des attributs divins[2]. »

Il nous semble que Gretillat est resté à mi-chemin dans ses éliminations : la définition théorique de la *scientia libera*

[1] Bouvier, *Dogmatique chrétienne*, Tome I, 1903, p. 196 ; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896 [2], p. 394-395.

[2] *Dogmatique*, I, 239.

— la seule que Gretillat laisse subsister — prête le flanc à des critiques non moins fondées.

Aussi longtemps que l'on suit les errements de la scolastique traditionnelle, on oscille entre deux difficultés également insurmontables. Dépouillée de toute analogie avec le savoir des êtres finis, affranchie des limites de l'espace et du temps, placée en dehors et au-dessus de toutes les relations et analogies humaines, l'omniscience divine s'évanouit comme un fantôme qui échappe à l'étreinte de notre pensée. Conçue à l'instar de notre faculté de connaître, définie à l'aide de nos catégories psychologiques, impliquée dans l'évolution de l'histoire à travers le passé, le présent et l'avenir, l'omniscience divine est ravalée au niveau de l'intelligence finie et ne s'en éloigne que par un degré supérieur d'étendue, de force et de pénétration. Tel est le dilemme dans lequel reste emprisonnée la réflexion théorique : pour maintenir la notion de l'absolu métaphysique, il faut en faire une abstraction qui équivaut au néant; pour sauver la notion du Dieu vivant, il faut faire de lui un homme.

Nous constatons, dans le cas présent, l'impossibilité que nous avions dû signaler dans nos études précédentes : nous nous retrouvons en présence de « l'impuissance de la pensée théorique à réconcilier dialectiquement les deux termes » du fini et de l'infini. C'est que, comme dit excellemment Aug. Sabatier, ces notions abstraites... « loin d'être les plus hautes et les plus riches de l'esprit, en sont les plus basses et les plus nues ; elles ressortissent à la catégorie la plus extérieure de la raison, celle de la quantité, et correspondent, en réalité, à la conscience religieuse la plus élémentaire, celle des religions de la nature[1]. »

Il n'est donc pas étonnant que les efforts tentés pour réduire à un commun dénominateur l'omniscience divine et les actions humaines soient frappés d'une incurable stérilité : le problème que pose à l'intelligence la notion dogmatique de la *scientia Dei libera* est insoluble. Les réponses

[1] Aug. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 557-558.

qu'on a essayé de donner à cette question, tourment et triomphe de la scolastique ancienne ou moderne, reposent sur des prémisses inadmissibles : elles supposent que notre esprit est capable de construire logiquement l'idée de Dieu et de déterminer la nature objective et les modes d'action de l'être suprême ; elles impliquent, en outre, l'identité essentielle de l'activité humaine et de l'énergie divine, en sorte que nous serions en mesure de mettre en balance l'une et l'autre. Etablir exactement le rapport des deux termes, telle est la tâche qui sollicitait la virtuosité spéculative et dialectique des dogmaticiens. Les uns sacrifiaient ou restreignaient l'omniscience divine en faveur de la liberté humaine [1], les autres portaient atteinte à la liberté pour sauver la toute-science [2]. Il est inutile d'analyser en détail ces théories le plus souvent ingénieuses et subtiles ; alors même qu'elles se combattent, elles opèrent toutes sur la base commune d'une métaphysique surannée [3]. L'agnosticisme que professent quelques contemporains est sans contredit plus philosophique et plus religieux ; il ne lui manque parfois que de s'appuyer sur le fondement large et solide d'une théorie plus précise et mieux liée de la connaissance religieuse et scientifique [4].

[1] Les Sociniens, Rothe, Weisse, Martensen, Dorner, Chenevière, Secrétan. Cf. M. Al. Berthoud, *Dieu limitant sa prescience*, Revue de théologie et des questions religieuses, année 1892, p. 53 et suiv.

[2] Calvin et, avec lui, les adeptes du déterminisme religieux ou philosophique.

[3] On trouvera l'analyse des théories les plus importantes dans le manuel de F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896 [2], p. 394-397. Cf. W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, tome II, 1898 p. 137-143 ; A. von Œttingen, *Lutherische Dogmatik*, tome II, 1900, p. 250-259 (la manière dont l'auteur traite de front de la toute-science et de la toute-puissance de Dieu confirme les remarques présentées au début de cette étude); Gretillat, *Dogmatique*, I, 237-256 ; M. Matter, *Etude de la doctrine chrétienne*, I, 126-131 ; J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, I, 265 ; II, 425-428. Voy. enfin sur quelques points spéciaux H. Grosch, *Ueber das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Willensfreiheit, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre Rothe's*, 1878. La doctrine thomiste de la *scientia media* a été étudiée par Pecci dans un savant et subtil ouvrage, traduit en allemand par Triller, *Lehre des h. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media*, 1888.

[4] Gretillat, *Dogmatique*, I, 256. — Bouvier, *Dogmatique chrétienne*, I, 146 :

II

La notion de la toute-science divine, contradictoire lorsqu'on la transporte sur le terrain de la spéculation théorique, devient riche et vivante dès qu'on la fait entrer dans la sphère pratique de la vie morale et religieuse. Cela revient à dire que l'on ne saurait ouvrir une enquête sur je ne sais quelle entité transcendante dont il s'agirait de déterminer la réalité objective, indépendamment de toute relation avec l'individu chrétien. Ce serait tenter l'impossible et s'aventurer dans un domaine à jamais interdit à notre connaissance. Ce qui seul est accessible à notre compréhension, ce qui en conséquence est susceptible d'être exprimé par une formule dogmatique, c'est la foi religieuse en la toute-science divine, le phénomène psychologique qui tombe sous la conscience et qu'il importe de traduire dans le langage de la science. Ce phénomène n'est pas une illusion du sujet, un état d'âme fugitif et accidentel ; il implique et suppose un facteur objectif, auquel il doit sa naissance et duquel il tire sa force; il repose sur une réalité divine, dont l'âme religieuse ressent l'action et subit le contre-coup. La foi s'écroulerait si elle ne s'appuyait sur un roc placé au-dessus de l'atteinte de ses fluctuations et de ses faiblesses; la religion, née primitivement de la détresse de l'âme aux prises avec des puissances qui la menacent, ne reste pas à l'état de monologue; elle est un rapport personnel, une communion vivante avec une puissance qui répond au soupir de la créature, parce que c'est elle-même qui a réveillé ce soupir et que seule elle peut le satisfaire.

Mais pour entrer en relation avec l'objet de la foi, pour avoir part à la vie divine, il ne suffit pas de mettre en branle les facultés intellectuelles et d'appeler à son aide les ressources de la dialectique ou de la spéculation. *Tantum Deus intelligitur, quantum amatur... Orando facilius quam disputando et dignius Deus quæritur et invenitur... Res divinas non*

« La liberté a ses lois propres, lois de la vie morale et spirituelle, du péché et de la sanctification, et Dieu qui a établi ces lois les connaît et en sait la portée. »

disputatio comprehendit, sed sanctitas. Ces paroles de saint Bernard qui contiennent en germe tout un programme religieux, repris par Luther et Pascal, Schleiermacher et Vinet, expriment avec une clarté parfaite le caractère subjectif et pratique de la connaissance religieuse; partant, elles nous rappellent la mission propre de la dogmatique, dont elles indiquent la compétence et tracent les limites.

En essayant de caractériser la foi en la toute-science divine, nous nous souvenons que cette foi n'est qu'une des faces multiples, ou plutôt un des éléments intégrants de la foi chrétienne en Dieu. Or la foi ne saisit pas son objet hors d'elle-même, comme un phénomène de la nature ou comme une personnalité de l'histoire; elle ne le perçoit que dans la mesure où elle se livre à son action et se laisse déterminer par lui. La foi, c'est-à-dire la confiance sincère et vivante, la *fiducia cordis*, dont parlent nos réformateurs, est en dernière analyse une révélation de Dieu lui-même, parce qu'elle est le fruit de son esprit et le témoignage de sa présence et de son action. En conséquence, toute tentative de déterminer les attributs divins à l'instar d'un théorème scientifique, serait une tentative vaine et funeste. Si la toute-science divine est une vérité, elle ressortit à la conscience subjective; elle ne saurait être atteinte que par une décision de la volonté, par un élan du cœur, par un acte de piété personnelle et vivante. Croire en un Dieu omniscient, ce n'est pas professer une théorie sur le mode transcendant de la connaissance divine, sur la manière dont il voit les objets ou les événements, sur la modification que subit — ou que ne subit point — la vie divine, en prenant contact avec les contingences humaines ; rien de tout cela n'est du ressort de la foi religieuse. Croire à la toute-science de Dieu, c'est faire tomber d'aplomb sur sa conscience le regard scrutateur du souverain juge qui pénètre nos pensées les plus secrètes, c'est se confier à la vigilante sollicitude d'un Père qui connaît nos besoins les plus intimes avant même que nous les ayons exprimés. Une foi pareille, qui ne se réduit pas à une simple opération de l'intelligence, ne procède pas de préoccupations théoriques et

d'intérêts spéculatifs; elle jaillit des profondeurs de la vie religieuse, elle obéit à une nécessité intérieure qui est à l'origine de toute foi en un Dieu vivant et agissant. Toute foi en Dieu naît du besoin que nous avons de Dieu, besoin qui porte en lui-même la promesse de sa satisfaction et le gage de son exaucement parce qu'il a été mis au cœur de l'homme par Celui qu'invoque notre détresse. « Tu ne me chercherais pas, dit le Dieu de Pascal, si tu ne m'avais pas trouvé[1] ! »

Appliquées à la notion particulière de la toute-science divine, ces considérations conservent leur force et leur valeur. La foi en chaque attribut de Dieu n'est qu'une modification de la foi religieuse, prise dans la richesse et la complexité de son contenu; l'analyse seule sépare ou isole ce que la foi vivante doit nécessairement unir; la toute-science divine ne se conçoit pas sans la toute-présence de Dieu, et celle-ci n'est rien sans celle-là. L'une et l'autre sont des affirmations identiques de la conscience religieuse, et trouvent leur sanction décisive dans l'expérience du chrétien, formé à l'école de l'Evangile.

Cette expérience n'est pas un phénomène purement individuel, elle est un fait collectif et social. Les réflexions que suggérait à Aug. Sabatier l'étude de la vie religieuse et morale ne sont pas moins vraies dans leur application particulière que dans leur portée générale. Il y a donc lieu de les rappeler à propos du point de doctrine qui nous occupe. « Il en est de l'individu moral comme de l'individu physique. Pour indépendante que soit sa vie, elle ne se développe qu'au sein de la vie de sa famille ou de sa race. C'est une goutte d'eau dans un fleuve, c'est un anneau dans une chaîne. Dans sa conscience il y a des phénomènes individuels qui, sans doute, sont éphémères comme un rêve, un caprice ou une passion perverse, mais il y a aussi des mouvements qui se prolongent en se répétant d'un bout à l'autre de la chaîne humaine; il y a des instincts de nature qui s'épanouissent et manifestent leur portée véritable dans la vie de l'espèce

[1] Voy. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 32 et suiv.

entière. De même que, dans l'ordre physique, l'amour d'un sexe pour l'autre, au lieu de paraître un caprice individuel et fugitif, est l'invincible puissance qui conserve et propage l'espèce, de même l'inspiration morale et religieuse est le souffle mystérieux qui soulève l'âme humaine et, d'une génération à l'autre, fait marcher l'homme vers l'humanité[1]. »

Il ne faut pas craindre d'appliquer ces paroles à chacune des expériences du chrétien. Si elles sont saines et légitimes, elles trouvent dans l'expérience collective une contre-épreuve qui les confirme et, au besoin, les complète encore et les enrichit : l'histoire répond à la psychologie.

La notion expérimentale de la toute-science divine ne fait pas exception à cette règle. Affirmation religieuse de la foi individuelle, elle trouve sa sanction dans la foi collective de l'Eglise chrétienne ; mais elle n'a pas atteint du premier coup l'expression qu'elle rencontra dans la bouche de Jésus et des apôtres. Comme la conception de tous les attributs divins, elle a une histoire ; elle a subi des transformations dont il est possible de suivre le cours et de marquer les principales étapes. Cette évolution, perceptible dans toutes les religions qui se sont dégagées du naturalisme pour entrer dans la sphère de l'esprit, se traduit, avec une clarté de plus en plus lumineuse, dans les documents sacrés du peuple d'Israël. L'idée de l'intelligence divine, du savoir divin, va se spiritualisant progressivement et finit par s'élever à une hauteur que la révélation chrétienne ne devait plus dépasser.

Revêtant primitivement les formes en usage chez les peuples voisins, s'exprimant dans le langage commun aux mythologies de la race sémitique, se servant des anthropomorphismes naïfs, mais singulièrement vivants, qui façonnent Dieu à l'image de sa créature, la pensée d'Israël se représente Jahve descendant au milieu des hommes pour les voir et les observer de plus près, écoutant leurs discours, les regardant agir, se rappelant leurs vertus, oubliant leurs fautes, les mettant à l'épreuve afin de connaître les pensées secrètes de

[1] *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, p. 531-532.

leur cœur. « Jahve vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal. Jahve se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il fut affligé en son cœur, et Jahve dit: J'exterminerai de la face de la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits.... Jahvé dit à Noé: Entre dans l'arche, toi et ta maison; car je t'ai vu juste devant moi parmi cette génération.... Dieu se souvint de Noé et de tous les animaux et de tout le bétail qui étaient avec lui dans l'arche; et Dieu fit passer un vent sur la terre, et les eaux s'apaisèrent.... Quand j'aurai rassemblé des nuages au-dessus de la terre, l'arc paraîtra dans la nue; et je me souviendrai de mon alliance entre moi et vous, et tous les êtres vivants, de toute chair, et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire toute chair, l'arc sera dans la nue; et je le regarderai pour me souvenir de l'alliance perpétuelle entre Dieu et tous les êtres vivants de toute chair qui est sur la terre.... Jahve descendit pour voir la ville et la tour (de Babel) que bâtissaient les fils des hommes.... Jahve dit à Abraham : Pourquoi donc Sara a-t-elle ri, en disant : Est-ce que vraiment j'aurais un enfant, moi qui suis vieille? Sara mentit en disant: Je n'ai pas ri ; car elle eut peur. Mais il dit: Au contraire, tu as ri.... Je vais descendre, dit Jahve, et je verrai s'ils (les habitants de Sodome et Gomorrhe) ont agi entièrement selon le bruit venu jusqu'à moi ; et si cela n'est pas, je le saurai.... Lorsque Dieu détruisit les villes de la plaine, il se souvint d'Abraham ; et il fit échapper Lot du milieu du désastre, par lequel il bouleversa les villes où Lot avait établi sa demeure.... Après ces choses, Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit: Abraham!... Puis Abraham étendit la main, et prit le couteau, pour égorger son fils. Alors l'ange de Jahve l'appela des cieux et dit: Abraham! Abraham! Et il répondit: Me voici! L'ange dit: N'avance pas ta main sur l'enfant, et ne lui fais rien; car je sais maintenant que tu crains Dieu, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique.. . (En Egypte

sous Pharaon) Dieu entendit les gémissements des enfants d'Israël, et il se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob.... Souviens-toi de tout le chemin que Jahve, ton Dieu, t'a fait faire pendant quarante années dans le désert, afin de t'humilier et de t'éprouver, pour savoir quelles étaient les dispositions de ton cœur et si tu garderais ou non ses commandements. » (Gen. VI, 5-7; VII, 1; VIII, 1; IX, 14-16; XI, 5; XVIII, 13, 15; XVIII, 21; XIX, 29; XXII, 1, 10-11; Exode II, 14; Deut. VIII, 2; cf. 2 Chron. XXXII, 31.)

Telle est l'ancienne conception encore toute mythologique : le savoir divin n'est pas l'omniscience ; loin de là, il s'exerce dans des conditions analogues à celles qui sont imposées à l'intelligence humaine : il est tour à tour souvenir du passé, connaissance du présent, prévision de l'avenir ; entre Jahve et les fils d'Israël il n'y a qu'une différence de degré.

Cependant dans les livres historiques que marque déjà visiblement l'empreinte des prophètes, on perçoit les traces d'une notion plus élevée et plus pure. Conçue non comme un attribut métaphysique de l'absolu, mais comme une manifestation spirituelle qui se révèle à l'âme religieuse, l'omniscience divine, c'est le regard de l'Eternel qui pénètre dans les cœurs et en dévoile les sentiments les plus cachés, les plus secrètes pensées. Les paroles que les livres de Samuel et des Rois mettent dans la bouche de Samuel, de David et de Salomon sont un écho de la voix des prophètes. « L'Eternel ne considère pas ce que l'homme considère ; l'homme regarde à ce qui frappe les yeux, mais Jahve regarde au cœur.... Que pourrait te dire de plus David ? Tu connais ton serviteur, Seigneur Jahve !... Agis, et rends à chacun selon ses voies, toi qui connais le cœur de chacun, car seul tu connais le cœur de tous les enfants des hommes. » (1 Sam. XVI, 7 ; 2 Sam. VII, 20 ; 1 Rois VIII, 39.)

Dans l'esprit des prophètes, la pensée du savoir divin ne gagne pas seulement en étendue et en profondeur : franchissant les limites du peuple élu et embrassant l'humanité tout entière, elle acquiert une valeur pratique et prend une importance positivement religieuse. Avec quelle insistance Jé-

rémie rappelle la toute-science de l'Eternel! Comme on sent bien qu'elle n'est pas pour lui une idée abstraite, proposée à la réflexion ou à la spéculation des sages de ce monde! Elle devient, dans sa bouche, un appel redoutable adressé au pécheur dont le saint tremblement doit se résoudre en salutaire repentance! Cet appel, le prophète ne se lasse pas de le répéter, il le fait pénétrer comme un dard dans la conscience d'Israël, il le grave en traits ineffaçables dans la mémoire des siècles qui vont venir. « L'Eternel des armées est un juste juge, qui sonde les reins et les cœurs.... Moi, l'Eternel, j'éprouve le cœur, je sonde les reins pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres.... L'Eternel des armées éprouve le juste, il pénètre les reins et les cœurs.... Toi Eternel, tu me connais, tu me vois, tu sondes mon cœur qui est avec toi.... Ne suis-je un Dieu que de près? dit l'Eternel, et ne suis-je pas aussi un Dieu de loin? Quelqu'un se tiendra-t-il dans un lieu caché sans que je le voie? dit l'Eternel. Ne remplis-je pas, moi, les cieux et la terre? dit l'Eternel.... Tu es grand en conseil et puissant en action; tu as les yeux ouverts sur toutes les voies des enfants des hommes, pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres. » (Jér. XI, 20; XVII, 10; XX, 12; XII, 3; XXIII, 23-26; XXXII, 19. Comp. Ezéchiel XI, 5; Zac. IX, 1.)

Dans les discours du grand prophète inconnu de l'exil, l'omniscience de l'Eternel est éclairée d'un jour nouveau et se présente à nous sous un aspect à peine entrevu jusque-là. Elle se manifeste dans le domaine de l'histoire et trouve dans la prophétie sa plus éclatante démonstration. La prophétie, qui annonce les événements à venir, est la preuve vivante et victorieuse de la science infaillible de l'Eternel. Aussi établit-elle la supériorité du Dieu d'Israël sur toutes les autres divinités. La faculté de prédire l'avenir est le caractère distinctif du vrai Dieu : la rencontre-t-on chez les idoles? Les dieux étrangers sont mis en demeure de produire leurs titres et de justifier leurs prétentions. Jahve sait ce qui arrivera : il l'a prédit, sa prédiction s'est accomplie. Les faux dieux en ont-ils autant? L'Eternel s'adresse à eux pour les provoquer,

et ce défi tourne à leur confusion. « Plaidez votre cause, dit l'Eternel ; produisez vos moyens de défense, dit le roi de Jacob. Qu'ils les produisent, et qu'ils nous déclarent ce qui doit arriver. Quelles sont les prédictions que jadis vous avez faites? Dites-le, pour que nous y prenions garde, et que nous en reconnaissions l'accomplissement; ou bien annoncez-nous l'avenir. Dites ce qui arrivera plus tard, pour que nous sachions si vous êtes des dieux; faites seulement quelque chose de bien ou de mal, pour que nous voyions et le regardions ensemble. Voici, vous n'êtes rien, et votre œuvre est le néant ; c'est une abomination que de se complaire en vous. Je l'ai suscité (Cyrus) du septentrion, et il est venu ; de l'orient, il invoque mon nom ; il foule les puissants comme de la boue, comme de l'argile que foule un potier. Qui l'a annoncé dès le commencement, pour que nous le sachions, et longtemps d'avance, pour que nous disions : c'est vrai? Nul ne l'a annoncé, nul ne l'a prédit, et personne n'a entendu vos paroles. C'est moi le premier qui ai dit à Sion : Les voici! les voici ! et à Jérusalem : J'envoie un messager de bonnes nouvelles ! Je regarde, et il n'y a personne, personne parmi eux qui prophétise et qui puisse répondre, si je l'interroge. Voici, ils ne sont tous que vanité, leurs œuvres ne sont que néant, leurs idoles ne sont qu'un vain souffle.... Je suis Jahve, c'est là mon nom ; et je ne donnerai pas ma gloire à un autre, ni mon honneur aux idoles. Voici, les premières choses se sont accomplies, et je vous en annonce de nouvelles ; avant qu'elles arrivent, je vous les prédis.... Que toutes les nations se rassemblent, et que tous les peuples se réunissent. Qui d'entre eux a annoncé ces choses? Lesquels nous ont fait entendre les premières prédictions? Qu'ils produisent leurs témoins et établissent leurs droits ; qu'on écoute, et qu'on dise : C'est vrai ! Vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, vous et mon serviteur que j'ai choisi, afin que vous le sachiez, que vous me croyiez et que vous compreniez que c'est moi. Avant moi il n'a point été formé de Dieu, et après moi il n'y en aura point. C'est moi, c'est moi qui suis l'Eternel, et hors de moi il n'y a point de Sauveur. C'est moi qui ai annoncé,

sauvé, prédit, ce n'est point parmi vous un dieu étranger; vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, c'est moi qui suis Dieu. Je le suis dès le commencement, et nul ne délivre de ma main; j'agirai: qui s'y opposera?... Qui a, comme moi, fait des prédictions? Qu'il le déclare et me le prouve! depuis que j'ai fondé le peuple ancien. Qu'ils annoncent l'avenir, et ce qui doit arriver! N'ayez pas peur et ne tremblez pas! Ne te l'ai-je pas dès longtemps annoncé et déclaré? vous êtes mes témoins: y a-t-il un autre Dieu que moi? Il n'y a pas d'autre rocher, je n'en connais point.... J'anéantis les signes des prophètes de mensonge, et je proclame insensés les devins; je fais reculer les sages, et je tourne leur science en folie.... Ainsi parle Jahve, le saint d'Israël et son créateur: Veut-on me questionner sur l'avenir, me donner des ordres sur mes enfants et sur l'œuvre de mes mains? C'est moi qui ai fait la terre et qui sur elle ai créé l'homme.... J'annonce dès le commencement ce qui doit arriver, et longtemps d'avance ce qui n'est pas encore accompli; je dis: Mes arrêts subsisteront, et j'exécuterai ma volonté. C'est moi qui appelle de l'orient un oiseau de proie, d'une terre lointaine un homme pour accomplir mes desseins. Je l'ai dit, et je le réaliserai; je l'ai conçu, et je l'exécuterai.... Approchez-vous de moi, et écoutez! Dès le commencement, je n'ai point parlé en cachette; dès l'origine de ces choses, j'ai été là. » (Esaïe XLI, 21-29; XLII, 8-9; XLIII, 9-13; XLIV, 7-8, 25; XLV, 11-12; XLVI, 10-11; XLVII, 16.)

Si nous avons reproduit dans toute son ampleur le témoignage que le prophète de l'exil rend à la pensée de l'Eternel, qui domine l'avenir comme il embrasse le passé et le présent, c'est parce que ces paroles mettent à nu un des traits les plus caractéristiques de la foi en la toute-science divine. L'intérêt pratique et vital qui se révèle dans les discours du prophète réside dans l'affirmation que l'avenir est accessible à la connaissance de Dieu non moins que le passé et le présent. La foi en une Providence qui dirige les événements de l'histoire est à ce prix: ébranler la certitude qui est l'âme de cette foi, ce serait porter au sentiment religieux une ir-

rémédiable atteinte. Jérémie se rencontre ici avec le second Esaïe : « Si un prophète prophétise la paix, c'est par l'accomplissement de ce qu'il prophétise qu'il sera reconnu comme véritablement envoyé par l'Eternel, » (XXVIII, 9). Cette solennelle déclaration repose sur la conviction inébranlable que Dieu connaît les événements futurs parce qu'il les arrête et les gouverne : il fait part de cette connaissance à ceux qu'il lui plaît, en les animant de son esprit et en les éclairant de sa sagesse. La pensée religieuse des prophètes est résolument déterministe : c'est à la lumière divine qu'elle contemple et interprète les destinées d'Israël et l'histoire de l'humanité. Elle n'entend pas pour cela atténuer la responsabilité personnelle ou collective, ni surtout affaiblir la conscience du péché. Que l'on puisse découvrir une contradiction entre l'une et l'autre appréciation, elle ne s'en doute pas : elle sauvegarde avec une égale énergie l'expérience religieuse et l'expérience morale.

La poésie lyrique et didactique d'Israël est pénétrée du même esprit. Ce qui peut-être la distingue de la prédication des prophètes, c'est qu'elle s'est dégagée davantage des formes contingentes de l'histoire et a revêtu un caractère moins national, plus largement humain. Quelquefois dans les Psaumes, les Proverbes ou le livre de Job, c'est la nature entière, jusqu'aux profondeurs du Schéol, qui se découvre à la vue de l'Eternel. « Devant Dieu le séjour des morts est nu, l'abîme n'a point de voile.... C'est Dieu qui sait le chemin de la sagesse, c'est lui qui en connaît la demeure ; car il voit jusqu'aux extrémités de la terre, il aperçoit tout sous les cieux. Quand il régla le poids du vent, et qu'il fixa la mesure des eaux, quand il donna des lois à la pluie et qu'il traça la route de l'éclair et du tonnerre, alors il vit la sagesse et la manifesta, il en posa les fondements et la mit à l'épreuve.... Le séjour des morts et l'abîme sont devant l'Eternel : combien plus les cœurs des fils de l'homme ! » (Job XXVI, 6 ; XXVIII, 23-28 ; Prov. XV, 11.)

Le cœur de l'homme, tel est, en effet, l'objet propre de la toute-science divine, tel est le thème sur lequel la sagesse

pratique d'Israël, de concert avec sa foi religieuse, exécute des variations menaçantes ou joyeuses, suivant qu'elles glorifient, dans le témoin invisible des actions humaines, le Juge incorruptible ou le Sauveur puissant et miséricordieux. « Le creuset est pour l'argent et le fourneau pour l'or, mais celui qui éprouve les cœurs, c'est l'Eternel... Les yeux de l'Eternel sont en tout lieu, observant les méchants et les bons... Les voies de l'homme sont devant les yeux de l'Eternel, qui observe tous ses sentiers... Les projets que forme le cœur dépendent de l'homme, mais la réponse que donne la bouche vient de l'Eternel. Toutes les voies de l'homme sont pures à ses yeux; mais celui qui pèse les esprits, c'est l'Eternel.... Si tu dis: Ah! nous ne savions pas! celui qui pèse les cœurs ne le voit-il pas? Celui qui veille sur ton âme ne le connaît-il pas? Et ne rendra-t-il pas à chacun selon ses œuvres? » (Prov. XVII, 3; XV, 3; V, 21; XVI, 1-2; XXIV, 12.) Dieu connaît les vicieux, il voit facilement les coupables... Dieu voit la conduite de tous, il a les regards sur les pas de chacun. Il n'y a ni ténèbres ni ombres de la mort, où puissent se cacher ceux qui commettent l'iniquité. Dieu n'a pas besoin d'observer longtemps, pour qu'un homme entre en jugement avec lui; il brise les grands sans informations, et il en met d'autres à leur place; car il connaît leurs œuvres, il les renverse de nuit, et ils sont écrasés. (Job XI, 11; XXXIV, 21-25.)... L'Eternel regarde du haut des cieux, il voit tous les fils de l'homme: du haut de sa demeure il observe tous les habitants de la terre, lui qui forme leurs cœurs à tous, qui est attentif à toutes leurs actions.... L'Eternel est dans son saint temple, l'Eternel a son trône dans les cieux; ses yeux regardent, ses paupières sondent les fils de l'homme. L'Eternel sonde le juste; il hait le méchant et celui qui se plaît à la violence.... Il venge le sang et se souvient des malheureux, il n'oublie pas leurs cris. (Psaume XXXIII, 13-15; XI, 4-5; IX, 13.)

Il est peu de sujets peut-être auxquels les livres didactiques de l'Ancien Testament reviennent plus souvent et qu'ils présentent avec des nuances plus nombreuses et plus variées.

C'est que la notion de la toute-science divine n'est pas, dans la bouche des écrivains bibliques, une thèse de métaphysique abstraite qu'il suffirait d'énoncer une fois pour en établir à jamais l'incontestable vérité ; c'est une affirmation pratique qu'il est bon, qu'il est nécessaire de se répéter sans cesse, parce qu'elle est tour à tour un aiguillon qui réveille la conscience, une force qui anime la volonté, une délivrance qui console et relève le cœur. L'adorateur de Jahvé est-il tenté d'être infidèle à son Dieu, il redira avec le psalmiste : « Si nous avions oublié le nom de notre Dieu, et étendu nos mains vers un Dieu étranger, Dieu ne le saurait-il pas, lui qui connaît les secrets du cœur ? » (XLIV, 21-22.) Sent-il défaillir sa confiance en l'Eternel, quel appui dans cette parole : « Celui qui a planté l'oreille, n'entendrait-il pas? Celui qui a formé l'œil, ne verrait-il pas ! » (Ps. XCIV, 9 ; comp. Prov. XX, 12.) Faut-il s'étonner si cette certitude vivante et immédiate de la toute-science divine finit par se résoudre en prière, prière d'adoration et d'invocation, humble hommage à la grandeur souveraine de l'Eternel, fervent appel à sa puissance et à sa grâce? « Seigneur, tous mes désirs sont devant toi, et mes soupirs ne te sont point cachés.... Mets un terme à la malice des méchants, et affermis le juste, toi qui sondes les cœurs et les reins, Dieu juste !... Eternel, tu me sondes et tu me connais ; tu sais quand je m'assieds et quand je me lève, tu pénètres de loin ma pensée ; tu sais quand je marche et quand je me couche, et tu pénètres toutes mes voies. Car la parole n'est pas sur ma langue, que déjà, ô Eternel, tu la connais entièrement. Tu m'entoures par derrière et par devant, et tu mets ta main sur moi. Une science aussi merveilleuse est au-dessus de ma portée, elle est trop élevée pour que je puisse la saisir... Mon corps n'était point caché devant toi, lorque j'ai été fait dans un lieu secret, tissé dans les profondeurs de la terre. Quand je n'étais encore qu'une masse informe, tes yeux me voyaient : et sur ton livre étaient tous inscrits les jours qui m'étaient destinés, avant qu'aucun d'eux existât.... Sonde-moi, ô Dieu, et connais mon cœur, éprouve-moi, et connais mes pensées ! Regarde si je

suis sur une mauvaise voie, et conduis-moi sur la voie de l'éternité. » (Ps. XXXVIII, 10: VII 10; CXXXIX, 1-6, 15-18, 23-24.)

C'est aussi la note religieuse qui domine dans les conceptions du judaïsme postérieur et qui s'exprime dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament. « L'adultère dit en son cœur : « Qui est-ce qui me voit? Les ténèbres sont autour de moi, et les murailles me cachent, et personne ne me voit. Que craindrais-je? Le Très-Haut ne se souviendra pas de mes péchés. » Ce pécheur ne craint que les yeux des hommes et il ne considère pas que les yeux du Seigneur sont infiniment plus perçants que les rayons du soleil, et qu'ils contemplent toutes les voies des hommes, et qu'ils pénètrent dans les retraites les plus cachées. Le Très-Haut a connu toutes choses avant de les créer, et depuis qu'elles sont faites, il a l'œil sur elles toutes. » (Ecclésiastique XXIII, 25-29[1].)

Si ces derniers mots trahissent peut-être quelques velléités de réflexion philosophique, s'ils rappellent que l'auteur qui les a écrits à été formé à l'école de la sagesse juive et de la pensée hellénique, il n'en est pas de même de Jésus. Chez lui l'inspiration religieuse coule à pleins bords, et nulle préoccupation étrangère n'en altère la pureté et la profondeur. Il met ses disciples en présence du Père céleste, pour éveiller dans leur cœur la confiance et l'abandon filial ; il fait pénétrer dans l'âme des Pharisiens le regard scrutateur du Juge, pour leur adresser un sérieux appel et les convier à la repentance et à la conversion. « Ne vous inquiétez point, et ne dites point : Que mangerons-nous? que boirons-nous? de quoi serons-nous vêtus. Car toutes ces choses, ce sont les païens qui les recherchent. Votre Père céleste sait que vous

[1] Comp. *Histoire de Suzanne*, v. 42-44 : Cependant Suzanne s'écria à haute voix et dit : « O Dieu éternel, toi qui connais ce qui est caché, qui sais toutes choses, même avant qu'elles n'arrivent ; tu sais qu'ils ont rendu contre moi un faux témoignage ; et voilà que je dois mourir sans avoir rien fait de ce dont ceux-ci m'ont accusée méchamment. » Et le Seigneur exauça ses cris.

en avez besoin.... Ne donne-t-on pas deux passereaux pour un sou? et pourtant il n'en tombe pas un à terre sans la volonté de votre Père; les cheveux même de votre tête sont comptés. Ne craignez donc point; vous avez plus de valeur qu'un grand nombre de passereaux.... Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite, afin que ton aumône reste dans le secret, et ton Père, qui voit ce qui est secret, te récompensera.... Quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est en ce lieu secret, et ton Père qui voit ce qui est secret, te récompensera publiquement. Votre Père sait ce dont vous avez besoin avant que vous le lui demandiez.... » Vous (Pharisiens) vous cherchez à paraître justes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs ; car ce qui est élevé aux yeux des hommes, est en abomination devant Dieu. » (Mat. VI, 31-32 ; Mat. X, 29-31 comp. avec Luc XII, 6-7; Mat. VI, 3-4, 6, 8 ; Luc XVI, 15.)

La foi en la toute-science divine n'est pour Jésus, le plus souvent, qu'une forme spéciale et une application particulière de la foi en la Providence du Père céleste. La prière n'est-elle pas, en dernière analyse, un témoignage rendu à la connaissance qu'a Dieu de nos besoins les plus intimes, de nos fautes et de nos misères? C'est dans ce sens que se prononcent les écrivains du Nouveau-Testament qui, en exprimant la notion de l'omniscience de Dieu, ne posent pas un problème métaphysique, mais affirment une vérité pratique que leur a révélée l'expérience religieuse : « Nulle créature n'est cachée à Dieu, tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous avons affaire.... L'Esprit vient en aide à notre faiblesse: nous ne savons ni que demander, ni comment demander ; mais l'Esprit intercède par de muets soupirs, et celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les désirs de l'Esprit, il sait qu'il intercède, selon Dieu, pour les saints.... Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur : il connaît toutes choses. » (Héb. IV, 13 ; Rom. VIII, 26-27 ; 1 Jean III, 20.)

Dans ces trois passages, la pensée de l'omniscience divine n'est pas rappelée à la réflexion des lecteurs comme un mystère proposé à leur curiosité spéculative ; elle n'a pas d'importance en elle-même abstraction faite de l'exhortation morale ou religieuse dont elle forme un élément intégrant. L'examen du contexte de chacune de ces paroles suffit à prouver que l'élaboration d'une théorie dogmatique est absolument étrangère à l'esprit des auteurs sacrés ; de fait, leur pensée reste enfermée dans les catégories que leur a léguées l'Ancien Testament et ne franchit en aucune manière la ligne tracée par les Prophètes ou les Psaumes. Il en est de même de deux textes des Actes des Apôtres, dans lesquels se rencontrent des termes depuis longtemps consacrés par l'autorité de Jérémie ou d'autres écrivains de l'ancienne alliance. « Alors les disciples firent cette prière : Seigneur, toi qui connais les cœurs de tous, montre-nous lequel de ces deux tu as choisi pour occuper, dans ce ministère de l'apostolat, la place que Judas a laissée pour aller en son lieu.... Pierre se leva et leur dit : Frères, vous savez que, dès longtemps déjà, Dieu m'a choisi parmi vous pour faire entendre aux païens, par ma bouche, la parole de l'Evangile, afin qu'ils croient : or Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit saint aussi bien qu'à nous. » (Actes I, 24 ; XV, 7-8.)

Le caractère foncièrement religieux, la portée éminemment pratique de la notion de la science divine, dans les écrits du Nouveau Testament, se révèle enfin dans une série de passages qui donnent à cet attribut un contenu positif et un objet nettement déterminé : cet objet, ce contenu, ce sont les fidèles, les croyants qui ont part au salut, les élus de Dieu. « Il connaît les siens, il les connaît d'avance. » Le terme de connaissance prend ici une signification singulièrement riche et profonde ; il implique l'idée d'une communion de vie, d'une intimité parfaite : c'est, comme disaient nos anciens théologiens, un *nosse cum affectu et effectu*, une prise de possession complète, une pénétration spirituelle, acte mystérieux dans lequel la grâce de Dieu a autant de part que

sa pensée et son intelligence : ainsi comprise, la connaissance ne se réalise que par l'amour[1]. « Maintenant, dit l'apôtre Paul aux Galates par une gradation caractéristique, maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous avez été connus de lui. » (Gal. IV, 9.) C'est dans le même sens qu'il écrit aux Corinthiens et aux Romains : « Si quelqu'un aime Dieu, cet homme-là est connu de lui.... Maintenant je connais d'une manière partielle, alors je connaîtrai comme j'ai été connu.... Dieu les a connus d'avance, et il les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils, pour que celui-ci soit l'aîné entre plusieurs frères.... Non, Dieu n'a point rejeté son peuple, le peuple qu'il avait préconnu. » (1 Cor. VIII, 3 ; XIII, 12 ; Rom. VIII, 29 ; XI, 2. Comp. Eph. I, 4-5 ; 1 Pierre I, 2.) Chercher, dans les paroles de l'apôtre, des indications métaphysiques, c'est en méconnaître le sens et la portée. Quelle est la nature et quels sont les caractères de la « préconnaissance » divine? Est-elle une fonction de l'intelligence ou de la volonté divine? Quelle est la relation de cette préconnaissance de Dieu avec l'avenir? Cet avenir se confond-il, pour Dieu, avec le présent? A toutes ces questions nos textes ne donnent, ni directement, ni indirectement, la moindre réponse ; ils ne trahissent aucune préoccupation philosophique, ils expriment un intérêt purement religieux ; ils emploient, à cet effet, des termes qui n'ont pas la rigueur d'une formule métaphysique, mais gardent l'imprécision du langage populaire.

C'est à ce langage à fois naïf et pittoresque qu'appartient aussi une image assez fréquente dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Le livre de vie désigne l'arrêt divin qui fixe irrévocablement la destinée des individus. Dans quelques passages

[1] Il faut chercher les racines de cette notion religieuse dans l'Ancien Testament. Voy. Amos III, 2 ; Osée XIII, 5 ; Jérémie I, 5, passages dans lesquels Dieu est le sujet de la connaissance. Le terme désigne fréquemment l'union la plus intime de l'homme et de la femme : Genèse IV, 11-25 ; XIX, 8 ; 1 Sam. I, 19 ; Juges XI, 39 ; Nombres XXXI, 17. « Connaître, dans les langues sémitiques, a le sens d'aimer. Il est question, dans le texte (Jean XVII, 3) d'une connaissance mystique où le cœur est intéressé. » (M. H. Monnier, *La mission historique de Jésus*, 1906, p. 353).

cette destinée est la vie présente; la radiation du nom équivaut à un arrêt de mort. « Pardonne maintenant leur péché, dit Moïse à Dieu; sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit. Jahve dit à Moïse: c'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre. » (Ex. XXXII, 32-33.) « Qu'ils soient effacés du livre de vie, dit le psalmiste de ses adversaires, et qu'ils ne soient point inscrits avec les justes! » (Ps. LXIX, 29. Comp. CXXXIX, 16; Esaïe IV, 3.) Dans le langage apocalyptique l'image prend une signification eschatologique : l'inscription au livre de vie signifie la promesse du salut, l'assurance de la vie éternelle : « En ce temps-là, ceux de ton peuple qui seront trouvés inscrits dans le livre seront sauvés. » (Dan. XII, 1.) L'apôtre Paul parle de ses compagnons d'œuvre, dont les noms sont dans le livre de vie. (Phil. IV, 3.) L'Apocalypse surtout reprend cette image, qui figure dans cinq passages et occupe une place importante dans le *scenario* du jugement dernier. « Je vis les morts, les grands et les petits, qui se tenaient devant le trône. Des livres furent ouverts. Et un autre livre fut ouvert, celui qui est le livre de vie. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans ces livres.... Quiconque ne fut pas trouvé écrit dans le livre de vie, fut jeté dans l'étang de feu. » (Apoc. XX, 12, 15; comp. III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XXI, 27.)

III

Il ne sera pas nécessaire de développer longuement les conclusions qui se dégagent de l'analyse détaillée des documents bibliques. Si nous les avons consultés avec une scrupuleuse fidélité, ce n'est point parce que nous y trouvons un code de doctrines surnaturelles, auxquelles l'intelligence et la volonté auraient à se soumettre aveuglément. Le témoignage de l'Ecriture sainte nous est précieux, parce qu'il renferme l'expression la plus haute et la plus pure de la foi en la toute-science divine. La genèse de cette foi, ses progrès à travers l'histoire, ses caractères distinctifs, son contenu essentiel, sa portée véritable et ses infranchissables limites,

sont indiqués avec autant de clarté que de force dans les paroles que nous avons empruntées aux auteurs sacrés de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

On est frappé du consensus qui règne entre les affirmations de la conscience religieuse arrivée à sa pleine et riche maturité. Ce qui distingue ces affirmations, c'est leur caractère pratique et expérimental, l'absence de toute curiosité spéculative et de toute velléité métaphysique. Les problèmes purement théoriques, que la scolastique des âges postérieurs souleva et crut résoudre à l'aide de thèses exclusivement verbales, n'ont jamais préoccupé les prophètes et les apôtres, ils sont restés étrangers à la pensée de Jésus. La notion de l'Eternel qui pénètre et juge les actions et les sentiments des hommes ne reste pas, chez les héros de la Bible, à l'état de vérité sévèrement objective, elle se transforme en une puissance spirituelle qui agit sur la vie intérieure de ceux qui la professent ; elle est tantôt un appel adressé à la conscience, tantôt une consolation offerte au cœur.

Ces préoccupations essentiellement pratiques et vitales se reflètent aussi dans la forme que leur imprime le langage biblique. Quelle naïveté pittoresque, quelle énergie et quelle richesse d'expressions dans ce langage, créé par la fantaisie au service du sentiment religieux ! Il se fait sans doute un travail de spiritualisation progressive dans les conceptions de nos livres saints ; mais alors même que, grâce aux grands initiateurs d'Israël, la foi s'élève à une hauteur et à une pureté souvent admirables, elle ne recherche pas les formules abstraites de la philosophie pour traduire et fixer son contenu, elle affectionne les expressions colorées et les métaphores vivantes ; et parfois, dans ses anthropomorphismes, elle ouvre des perspectives infinies, elle laisse entrevoir et pressentir des profondeurs, dont la raison raisonnante ne soupçonne pas l'existence. On peut lui appliquer ce qu'un grand critique a dit de la vraie poésie : elle ne consiste pas à tout rendre, mais à tout faire rêver.

Le symbolisme biblique n'a pas seulement une valeur re-

ligieuse d'une inépuisable fécondité, il exerce aussi une fonction critique trop souvent méconnue. Par la seule force inhérente à la foi, il opère un départ et un triage, dont le résultat peut servir à déterminer le genre de compétence et les limites de notre connaissance religieuse.

Sur quoi porte, en effet, le témoignage des prophètes et de l'Evangile? Quels sont les faits ou les vérités qu'il met en pleine lumière?

Ce qu'il nous révèle, ce n'est pas Dieu en soi, son essence transcendante, le mystère de son être intime et de sa vie infinie; ce n'est pas davantage le mode de son activité, la manière dont s'exercent les attributs qui lui sont propres. Comment Dieu a-t-il connaissance du monde qu'il gouverne? Suivant quelle loi sa toute-science se réalise-t-elle vis-à-vis des objets auxquels elle s'applique? Quelle relation métaphysique le créateur soutient-il avec la créature? A toutes ces questions l'Ecriture sainte n'a rien à répondre, elle ne les pose même pas, elle les ignore.

En revanche, elle répand une vive lumière sur tous les problèmes d'un intérêt vital. Si elle ne nous dit pas ce que Dieu est en soi, elle ne se lasse pas de nous apprendre ce qu'il veut être pour nous, quelles sont ses intentions à notre égard, dans quel rapport de vie personnelle et de vivante communion il veut que nous entrions avec lui. Les affirmations si nombreuses et si catégoriques concernant la toute-science divine, ont toutes cette signification pratique, éminemment morale et religieuse; elles tendent à faire naître en nous un sentiment qui n'est que le reflet ou l'écho de la présence, en nous, d'un Dieu qui nous sonde et nous connaît, qui éprouve nos cœurs et pénètre toutes nos voies[1]. Ce senti-

[1] Nous espérons que cette manière de poser la question, cet essai de ramener la notion des « attributs métaphysiques » de Dieu aux expériences vivantes de la conscience religieuse, désarmera la critique aussi sévère que juste, formulée par M. W. James à l'adresse de la théologie scolastique. « Que deviennent, du point de vue du pragmatisme, les attributs métaphysiques de Dieu, distingués de ses attributs moraux? Quand même on nous en donnerait la démonstration logique la plus rigoureuse, nous devrions avouer qu'ils n'ont pas de sens.... Qu'importent

ment forme, si j'ose dire, la matière première de notre conviction chrétienne. Celui-là seul croit en chrétien à la toute-science divine, qui éprouve un saint tremblement devant le Juge dont les yeux sont trop purs pour voir le mal, mais qui est en même temps pénétré de confiance dans le Père céleste, dont la grâce réveille et satisfait nos besoins, prévient, inspire et exauce nos prières. Ce sentiment, fait de vénération et d'abandon, se retrempe incessamment à la source vive de l'Evangile, incarné dans la personne du Sauveur; dans sa nature immédiate et originelle, il est antérieur à toute réflexion scientifique; l'élaboration théologique ne se produit que plus tard, elle n'a qu'une valeur secondaire et relative: ici, comme partout et toujours, le dogme procède de la foi, il lui sert d'interprète et d'expression.

Sur cette base et dans ces limites il est loisible à la théologie systématique de hasarder quelques formules, résumant les conclusions de l'analyse psychologique et de l'observation historique. Ces formules, de même que celles qui ont été proposées dans nos études précédentes sur l'éternité et la toute-présence de Dieu, sont essentiellement critiques, négatives, limitatives; elles n'ont pas une valeur métaphysique, elles ne constituent pas un jugement sur la nature et les

tous ces attributs pour la vie de l'homme? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux?... Quand j'étais enfant, je lisais les romans d'aventures de Mayne-Reid. Il célèbre sans cesse les chasseurs et les observateurs de la nature vivante, des animaux en liberté; il n'a que des invectives pour les naturalistes de cabinet, les collectionneurs et les auteurs de classifications, les savants qui ne manient que des squelettes et des animaux empaillés. Je croyais naïvement qu'un naturaliste de cabinet devait être le pire scélérat. Les théologiens systématiques ne ressemblent-ils pas aux naturalistes détestés par Mayne-Reid? Leur déduction des attributs métaphysiques de Dieu est-elle autre chose qu'un assortiment de lourdes épithètes, qui n'a rien à voir avec les besoins de l'âme humaine? Elle pourrait sortir toute faite d'une machine à raisonner en bois ou en cuivre. Le jargon de l'école a remplacé l'intuition de la réalité. Au lieu de pain on vous donne une pierre. Si notre connaissance de Dieu se réduisait à un tel conglomérat de termes abstraits, les écoles de théologie seraient peut-être florissantes, mais la vraie religion aurait disparu de l'âme humaine. » (*L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive.* Trad. de M. F. Abauzit, 1906, p. 375-376.)

fonctions de l'intelligence de Dieu. L'homme n'est pas qualifié pour construire une *psychologie de l'être divin;* seule, la psychologie humaine est à sa portée; nous ne pouvons décrire que le phénomène intérieur qui est, pour nous et en nous, la manifestation de la toute-science de Dieu[1].

Cependant, si tel est l'objet direct de notre observation et de notre analyse, il est possible de déterminer ce qu'implique et suppose le phénomène psychologique. C'est là, en effet, le rôle des formules hypothétiques dont nous parlons : elles éliminent toutes les solutions incompatibles avec les données psychologiques accessibles à notre conscience. Nous dirons, par exemple, que nous ne pouvons concevoir l'omniscience divine qu'affranchie de toutes les restrictions auxquelles est soumis le savoir humain ; les qualificatifs imaginés par nos anciens théologiens, *omniscientia intuitiva*, *simultanea*, *distinctissima*, *verissima* expriment la manière dont nous sommes contraints de penser cet attribut divin[2].

D'autre part, la piété pose un double postulat qui est à la base des affirmations bibliques. L'intelligence divine embrasse et domine tous les êtres et tous les objets créés, tous les événements du monde physique et du monde spirituel; quel que soit le mode d'après lequel cette connaissance di-

[1] Les limites indiquées plus haut ont été franchies par M. ARNAL, dont l'audacieuse déclaration mérite d'être relevée ici. « Dieu change, non seulement extérieurement, en apparence, pour nous, mais intérieurement, en réalité, pour lui-même, Dieu change. Une essence immuable est un Dieu enchaîné par sa propre immutabilité, un Dieu mort ; le changement pénètre jusqu'au cœur du Dieu vivant : Dieu n'est plus tout-scient, parce qu'il a voulu donner la liberté à l'homme, donc réserver pour tout un domaine de l'activité humaine l'être ou le n'être pas.... La toute-science de Dieu dépasse notre pensée, mais elle ne diffère pas de notre connaissance par son genre ; Dieu sait pleinement et parfaitement, nous savons imparfaitement et en partie, la toute-science de Dieu est autre que notre science par son degré. » (*La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, 1904, p. 401-402.)

[2] « Cette aspiration toujours déçue ne te fait-elle pas concevoir l'idéal de la pensée parfaite, je veux dire la pensée à l'état d'accomplissement absolu, embrassant tout l'être, l'embrassant d'une prise sûre et d'un seul regard, sans effort, sans intermédiaire, sans succession, sans limite, sans défaillance, sans la moindre imperfection. » E. SAISSET, *Essai de philosophie religieuse*, 1862, tome II, 17-18.

vine a lieu, il faut admettre que Dieu sait aussi comment tout ce qui existe et tout ce qui arrive se réfléchit dans la conscience de ses créatures. C'est que *l'omniscientia divina* se réalise tout ensemble en-dehors des conditions de l'espace et du temps et au sein de ces conditions. Qu'on ne dise pas que ces deux propositions s'excluent en vertu du principe de contradiction ; elles ne seraient contradictoires que s'il était prouvé que les catégories de l'entendement humain sont identiques aux lois immanentes à l'omniscience divine. Qui oserait affirmer une identité pareille? Qui serait à même de la prouver? Il nous est aussi impossible de formuler une *logique* de la pensée divine que d'établir une *psychologie* de Dieu.

Nous n'osons pas aller au-delà des quelques formules que nous venons d'énoncer : corollaires de nos expériences religieuses, elles marquent les limites dans lesquelles se renferme notre connaissance. Quant aux autres problèmes que la scolastique ancienne ou moderne avait la prétention de tirer au clair, et auxquels elle donnait une réponse triomphante en apparence, mais vaine et illusoire en réalité, il convient de leur opposer une fin de non-recevoir absolue[1]. Ceux qui soulèvent des problèmes pareils « entrent au sanctuaire de la sagesse divine : auquel si quelqu'un se fourre et ingère en trop grande confiance et hardiesse, il n'atteindra iamais là de pouvoir rassasier sa curiosité, et entrera en un labyrinthe où il ne trouvera nulle issue. Car ce n'est pas raison que les choses que Dieu a voulu estre cachées, et dont il s'est retenu la cognoissance, soient ainsi épluchées des hommes : et que la hautesse de sa sapience, laquelle il a voulu plutost estre adorée de nous qu'estre comprise (afin de se rendre admirable en icelle), soit assuiettie au sens humain pour la chercher iusques à son éternité[2]. »

[1] Tels sont, par exemple, l'étude de M. BERTHOUD, citée plus haut, et l'article de F. GODET, *Le rapport entre la prescience divine et la liberté de l'homme* Chrétien évangélique, année 1880, numéro XI), GRETILLAT *Dogmatique*, I, 246 et suiv.

[2] CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, III, 21, 2.

Nous avons essayé de ne pas sortir des bornes marquées par notre grand réformateur. Nous avons recueilli « les secrets de la volonté de Dieu, qu'il a pensé estre bon de nous communiquer, tout ce qu'il voyait nous appartenir et estre profitable, et qu'il nous a testifié dans sa parole » ; mais nous n'avons pas tenté de « cheminer par des rocs inaccessibles, ni de voir en ténèbres. » « N'ayons point honte d'ignorer quelque chose en ceste matière, où il y a quelque ignorance plus docte que le savoir[1]. »

Il nous semble que cette *docta ignorantia*, enseignée par l'Ecriture sainte et professée par Calvin, n'est pas un agnosticisme répréhensible et coupable, mais l'expression la plus haute de la sagesse et de la foi.

[1] CALVIN, *Ibid.*, III, 21, 3.

(*A suivre.*)

L'USAGE PÉDAGOGIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT[1]

PAR

H. TRABAUD

pasteur.

I

La question posée par l'honorable comité vaudois est moins nouvelle qu'il ne semble au premier abord. Elle fut déjà soulevée en septembre 1881, soit il y a vingt-cinq ans, à l'assemblée annuelle de la Société des Ecoles du dimanche, par M. le pasteur Henri Secretan, alors à Bex, qui se plaignit de l'esprit rétrograde dont s'inspiraient alors, selon lui, les leçons de l'*Education chrétienne*. Tout en trouvant ses critiques peut-être un peu trop sévères, M. Philippe Bridel n'en déclara pas moins, dans une chronique du *Chrétien évangélique*, que ce frère avait donné essor à un sentiment dont plusieurs reconnaissaient la justesse et qu'eux-mêmes ils éprouvaient, et il fit suivre cette approbation de ces réflexions significatives : « D'une part, des travaux historiques poursuivis avec méthode, de l'autre, une plus intime compréhension de ce qui constitue l'essence propre de l'Evangile, ont amené beaucoup de croyants à prendre, vis-à-vis des

[1] A propos d'un concours ouvert par le comité des Ecoles du dimanche du canton de Vaud sur cette question : *Comment présenter aux enfants les récits de l'Ancien Testament, en tenant compte, d'une part, des exigences de la foi chrétienne, d'autre part, des résultats de la science et de la critique biblique ?*

portions narratives de la Bible, une position très différente de celle de l'ancienne orthodoxie : aux yeux de plusieurs la connexion se trouve être beaucoup moins intime qu'on ne le pensait jadis entre la foi que nous avons en Jésus-Christ comme Sauveur et la persuasion que nous pouvons posséder relativement à la date de rédaction des livres bibliques, ou à l'exactitude plus ou moins complète de tels récits qu'ils renferment. M. H. Secretan est évidemment de ceux qui gémissent de voir d'excellents chrétiens méconnaître cette situation nouvelle, et continuer de présenter à notre jeunesse ce terrible dilemme du « tout ou rien, » avec lequel on a déjà perdu plus d'âmes qu'on ne pense.... Avec lui, nous hâtons de nos vœux le jour où les chrétiens qui se piquent avant tout d'être pratiques voudront bien tenir plus de compte des travaux de la théologie moderne, et comprendront que c'est à l'intérêt pratique lui-même qu'ils font tort en présentant l'Evangile comme solidaire de systèmes aujourd'hui caducs.... »

M. Bridel ajoutait encore que, la place lui manquant pour tracer le programme d'un enseignement biblique fait au point de vue dont il parlait, il se bornait à dire que les modifications devraient porter essentiellement sur la tendance générale et sur la méthode. « On ne saurait, sans manquer de bon sens, discuter en pleine Ecole du dimanche des questions de critique historique et de théologie savante[1]. » Le comité d'alors ne jugea pas à propos d'entrer dans la voie qui lui était proposée[2].

Dès lors les idées ont marché, les hommes ont changé et le point de vue du comité s'est modifié, ce dont nous ne pouvons que le féliciter. Il lui a certainement fallu du courage pour rompre publiquement avec une manière de voir qui compte encore un si grand nombre d'adhérents dans la partie la plus vivante de nos troupeaux, et il a dû lui en coûter de choquer ainsi des frères et des sœurs dont les

[1] *Chrétien évangélique*, année 1881, p. 479-480.

[2] Voir la lettre de son président, M. Adam Vulliet, au *Chrétien évangélique*, 1881, p. 544.

convictions s'expliquent par l'éducation religieuse qu'ils ont reçue et sont profondément respectables. Nous croyons cependant qu'il a bien fait de ne pas reculer; car le christianisme n'est pas la bibliolâtrie, et les droits de la vérité doivent passer avant ceux de la charité. L'attitude de l'autruche qui cache sa tête dans ses plumes pour parer aux dangers qui la menacent, n'a jamais servi qu'à retarder et à rendre plus graves des crises douloureuses mais inévitables, car, dans le domaine religieux, comme dans l'ordre scientifique ou économique, le progrès ne peut s'opérer sans déchirements, sans une rupture nécessairement pénible avec le passé.

Au reste, la question momentanément enterrée, après cette escarmouche d'avant-garde, n'avait cessé, au cours de ce dernier quart de siècle, de préoccuper au milieu de nous les hommes qui s'efforcent d'unir la science à la foi et de les concilier dans une synthèse supérieure, sans croire que l'une ait rien à sacrifier à l'autre.

En 1894, dans une conférence apologétique qu'il avait été appelé à faire, à l'hôtel de ville de Lausanne, sur *la Bible et sa valeur*, et alors qu'il n'avait pas connaissance de l'incident qui vient d'être relaté, celui qui tient maintenant la plume s'exprimait ainsi, après avoir développé l'idée que la croyance à l'infaillibilité de la Bible, pour bien intentionnée qu'elle soit, n'en a pas moins eu des conséquences regrettables pour la cause même qu'elle prétend défendre : « Faut-il s'en prendre à la Bible de ce fâcheux état de choses ? Nous pensons bien plutôt qu'il est imputable à la fausse conception qu'on s'en fait et qu'on en donne à la jeunesse. Au lieu de la présenter aux enfants pour ce qu'elle veut être, de leur montrer, dès qu'ils sont en âge de le comprendre, que le but de ses auteurs est moins d'exposer exactement des faits de détail que d'en partir pour formuler des enseignements religieux et moraux souvent indépendants de l'historicité des traditions rapportées, on se borne à extraire de l'Ecriture, sous le nom d' « histoire sainte, » des faits bruts, dont l'authenticité intégrale est supposée, de sorte que jusque dans

nos classes primaires supérieures et dans nos établissements d'instruction secondaire, l'enseignement religieux consiste avant tout dans leur mémorisation mécanique et ne diffère en rien de celui de l'histoire profane, si ce n'est par les applications morales que le maître en tire quand il prend sa tâche au sérieux.... Cette méthode vicieuse est d'autant plus à déplorer que son emploi et ses effets s'étendent à la chaire chrétienne, à l'Ecole du dimanche, aux études bibliques familières des sociétés religieuses, où l'enseignement est également basé sur la supposition de l'exactitude rigoureuse de tous les faits expliqués ou commentés. Comment redresser ce fondement mal posé? Quel remède apporter à cette situation? La simple indication d'un plan de rénovation nous entraînerait trop loin ; bornons-nous à dire que la réforme devrait être radicale et à souhaiter que l'on ait enfin le courage d'y mettre la main, au lieu de s'en tenir à des replâtrages, vu que les graves conséquences du système seront toujours plus sensibles à l'avenir[1]. »

Nous avons eu depuis lors plus d'une fois le sentiment très net d'avoir prêché dans le désert; l'heureuse circonstance qui nous a amené à nous occuper de nouveau de la question, nous montre que si, dans notre cher canton de Vaud, où jamais rien ne presse, les fruits sont lents à mûrir, il ne faut cependant pas désespérer de pouvoir les cueillir un jour. Encore une fois, merci au Comité de son initiative!

Nous prononcions les paroles qui précèdent à un moment où, sous les auspices du synode de l'Eglise nationale, une commission préparait, pour l'enseignement primaire, un nouveau manuel d'histoire sainte, ou plutôt remaniait dans ce but le manuel de M. Th. Secretan, qui parut sous sa nouvelle forme en 1895 et qui eut la vie courte, puisqu'il est déjà remplacé. Aujourd'hui, la question de l'enseignement religieux à l'école publique est de nouveau à l'ordre du jour, elle est même plus discutée que jamais, et, à ce propos, les mêmes plaintes se font entendre. Ajoutons qu'elles restent

[1] *Semeur vaudois* du 15 février 1895. Lire le contexte.

justifiées même après l'introduction récente du manuel d'histoire biblique de l'Ancien Testament, rédigé par M. le pasteur P. Vallotton conformément au plan d'études adopté par le Département de l'Instruction publique. Ce manuel est intéressant, bien composé au point de vue pédagogique et pourvu d'abondantes notes historiques; il fait une large place aux prophètes. Il n'en est pas moins défectueux sous le rapport scientifique; l'appréciation des récits de la période des origines laisse surtout à désirer[1]. Quoique marquant un réel progrès sur les précédents, il ne sera, lui aussi, qu'une œuvre de transition.

Ecoutons maintenant M. A. Fornerod, qui fut catéchiste et maître de religion au Collège cantonal et qui a présenté un travail sur la question de l'Ancien Testament à l'Ecole du dimanche dans une réunion régionale de moniteurs et monitrices; après avoir exprimé le vœu que les maîtres et maîtresses restent, dans la règle, chargés de l'enseignement religieux, il montre qu'il s'agit de les armer pour surmonter les difficultés que présente cet enseignement à l'heure actuelle. « Il est, dit-il, un fait: la leçon d'histoire sainte, qui devrait servir d'initiation à la vie religieuse et morale, n'est souvent qu'une mémorisation du manuel, avec quelques explications géographiques et historiques. Nos maîtres se servent plutôt des leçons de lecture pour inculquer à leurs élèves des principes de morale.... Pourquoi les leçons de lecture prennent-elles le pas sur les leçons d'histoire sainte? Parce que, avec les manuels employés, le maître se sent gêné dans ses explications; ils contredisent comme à plaisir l'esprit moderne. Nous nous souvenons qu'un jour, dans une classe de notre Collège cantonal, se trouvaient sur la planche noire des indications concernant les origines géologiques de notre planète. Nous arrivions avec le manuel Segond entre les mains, sur une des premières pages duquel se trouve l'indication : « Création du monde, 4000 ans avant J.-C. » On peut être fort bon

[1] Une énormité en dépare les premières lignes : il commence par nous dire qu'on a retrouvé un récit de la création *à Assurbanipal*, — qui n'est pas plus une ville que le Pirée n'est un homme.

chrétien, tout en admettant que ces 4000 ans ne sont que la manière juive d'envisager les choses. Aucun manuel ne nous le dit. En faisant les examens d'histoire sainte, nous sommes frappés de voir comme, avec nos manuels, l'enfant ne retient, en les exagérant encore, que les éléments miraculeux. Prenons la vocation de Moïse. Dans ce récit, ce dont il se souvient, c'est du buisson qui brûlait et ne se consumait point, c'est du bâton qui se changeait en serpent, détails qui sont secondaires pour nous. Par contre, l'idée que Dieu se révèle à Moïse : « Je suis Celui qui est, » que Dieu donne à Moïse la mission de délivrer son peuple, tout ce qui est essentiellement religieux et moral, n'est pas mis au premier plan. L'enseignement religieux, pour rendre les services qu'on attend de lui, pour pouvoir être une réelle initiation à la vie morale et religieuse, a besoin de briser ses vieux moules et d'être coulé dans les moules modernes.... Une modification en ce sens de notre enseignement religieux ferait taire bien des scrupules légitimes de nos maîtres[1]. » Comme les moules ne sont pas moins vieux à l'Ecole du dimanche qu'à l'école de la semaine, à cette différence près qu'on s'y sert de la Bible elle-même au lieu de manuels qui l'abrègent, les observations de M. Fornerod s'appliquent à l'enseignement de l'une comme à celui de l'autre, et c'est pourquoi nous avons jugé à propos de les citer ici.

Si le comité des Ecoles du dimanche a fait acte de clairvoyance en discernant les signes des temps et s'il s'est placé résolument en présence de la réforme à opérer, on ne saurait lui reprocher d'avoir été téméraire ou révolutionnaire. Il s'est, au contraire, montré d'une remarquable prudence. En demandant des lumières qui permettent aux instructeurs religieux de faire face aux nouvelles exigences, il a d'abord très bien compris que les résultats de la science et de la critique ne devaient pas être présentés pour eux-mêmes aux enfants, vu que, dans l'enseignement religieux, ils ne sont pas un but, mais un moyen, et qu'il y avait simplement lieu

[1] *Semeur vaudois* du 5 mars 1905.

d'en tenir compte dans l'exposition des récits bibliques. A plus forte raison, ne lui est-il pas venu à l'idée d'initier les enfants ou même les moniteurs aux discussions scientifiques, aux hésitations, aux tâtonnements qui précèdent et préparent l'acquisition de ces résultats. Comme on l'a très bien dit à l'une des dernières assemblées de l'Union genevoise des Ecoles du dimanche, où la question de l'Ancien Testament a été discutée, « il ne faut pas que les odeurs de la cuisine pénètrent dans la chambre à manger[1]. »

Ensuite il a limité la question à l'Ancien Testament, qui peut dans une certaine mesure être envisagé à part, parce que les faits qu'il renferme, ressortissant à la révélation en Israël avant Jésus-Christ, sont en rapports bien moins étroits avec l'Evangile que ceux contenus dans le Nouveau, et aussi parce que c'est essentiellement sur eux qu'a porté l'effort de la critique biblique. Cette dernière, à laquelle on impute volontiers l'ébranlement de l'ancienne conception de la Bible, n'est toutefois pas la seule cause, ni même peut-être la cause essentielle de son abandon graduel : il faut aussi faire entrer en ligne de compte les sciences physiques et naturelles, qui ont transformé du tout au tout l'idée qu'on se faisait du monde, de ses origines et de ses lois ; l'archéologie, qui a permis, non seulement d'éclairer et de compléter, mais aussi de rectifier sur certains points les récits de l'Ancien Testament ; enfin la science des religions, dont les données, appliquées à la religion d'Israël, en ont montré, sous un jour nouveau, les rapports avec les religions païennes. Aussi le Comité a-t-il, avec raison, indiqué et même placé en premier lieu la science parmi les facteurs qui ont contribué à modifier les vues traditionnelles.

Enfin, en même temps que, sous l'influence de cette dernière, la religion prenait mieux conscience de son caractère propre et des limites de son domaine, dans la mesure où baissait le crédit de la doctrine théopneustique, le voile qui recouvrait l'Ancien Testament ou du moins certaines de ses

[1] M. le pasteur Poulin, *Education chrétienne*, 1904, p. 479.

parties, aux yeux de beaucoup de croyants, est tombé, et la conscience chrétienne s'est mieux rendu compte de ce qui différencie l'Evangile de la révélation antérieure. L'opposition qu'il y a, à certains égards, entre le régime de la loi et celui de la grâce n'a plus été masquée. Comment, dès lors, présenter à des enfants que l'on veut élever dans la foi évangélique et former à la vie chrétienne, des récits imprégnés, non de l'esprit de Christ, mais de l'esprit d'Elie et d'autres hommes de l'ancienne alliance, qui, pour sauvegarder les droits du Dieu d'Israël, recouraient, dans leur ignorance, à des moyens inadmissibles pour le disciple du Maître doux et humble de cœur ? Il y a là une autre face du problème qu'il convenait de ne pas laisser de côté et que le Comité n'a pas non plus négligée.

En présence des difficultés que nous venons de signaler, le Comité aurait pu poser la question préalable : *Faut-il continuer à utiliser l'Ancien Testament dans l'enseignement de la jeunesse ?* Question à laquelle plusieurs répondent négativement, jugeant ces difficultés insurmontables. Il n'a cependant pas songé à mettre seulement en question le maintien de l'Ancien Testament dans le cycle des leçons à donner aux enfants des Ecoles du dimanche, et en cela aussi il a fait preuve de sagesse. On sait qu'en 1869 déjà, l'emploi du recueil sacré des Juifs comme livre de classe, fut attaqué par M. Ferdinand Buisson, alors professeur de philosophie à Neuchâtel. Ses arguments, qui n'étaient pas tous sans valeur, auraient peut-être trouvé plus de crédit si la campagne qu'il avait entreprise contre l'usage pédagogique de l'Ancien Testament avait été engagée pour elle-même, et non pour servir de tremplin à la levée de boucliers du christianisme libéral. Il eût cependant été bien difficile, pour ne pas dire impossible, en l'état des connaissances d'alors, de trouver un terrain d'entente entre les représentants de la science indépendante et ceux du christianisme traditionnel. En effet, ils n'étaient pas seulement séparés les uns des autres par la question du miracle. Comme l'existence d'un développement progressif de la révélation en Israël était encore généralement ignorée,

dans l'un des camps l'on rabaissait trop l'Ancien Testament, en relevant surtout, dans son texte, les témoignages d'un état religieux et moral déjà dépassé à l'époque des grands prophètes; du côté orthodoxe on excusait tant bien que mal les traits choquants de ses plus anciens récits, et l'on ne voyait guère, dans son contenu, que ce qui annonce l'esprit de Christ.

En 1893, la thèse soutenue par M. Buisson a trouvé, en Allemagne, un nouveau défenseur dans la personne d'un pédagogue du nom de Katzer, qui voit du judéo-christianisme dans l'emploi de l'Ancien Testament comme livre d'instruction religieuse, et dont les publications[1] rouvrirent le débat sur la question. Reprenant un argument déjà avancé par M. Buisson, M. Katzer prétend qu'il n'y a pas de peuple élu et que le paganisme est, aussi bien que la religion d'Israël, la préparation positive du christianisme. On lui a reproché, avec raison, de méconnaître la différence fondamentale qui s'affirme dès la première page de la Genèse par l'apparition du Dieu vivant, créateur et conservateur du monde, où il veut établir son empire par l'accomplissement de sa volonté. L'idée du règne de Dieu, qui se fait jour tardivement dans une ou deux écoles philosophiques du monde gréco-romain, ne peut être comparée, même de loin, avec l'inspiration qui a été, à partir d'un moment donné, le moteur de la vie religieuse de tout un peuple. Il y a là une révélation spéciale qui prépare celle de Jésus-Christ. Elles forment ensemble un tout indissoluble, et il ne faut point séparer ce que Dieu a uni. L'intelligence du contenu de l'ancienne alliance ne peut qu'aider à mieux comprendre la nouvelle, et elle est indispensable, pour la raison déjà que dans son document se trouve justement l'expression classique de vérités qui, dans le Nouveau Testament, sont plus supposées qu'explicitement énoncées. Ensuite, Jésus ne doit rien au paganisme; le christianisme est, à son origine, la religion des Juifs qui ont cru

[1] *Das Judenchristentum in der religiösen Volkserziehung des deutschen Protestantismus*, 1893. *Der christliche Religionsunterricht ohne das Alte Testament*, 1896.

à lui comme Messie. Né sous la loi, ce sont les conceptions religieuses, uniques en leur genre, de ce peuple privilégié des grâces de Dieu, que, en mettant le sceau à son œuvre par le sacrifice de sa vie, il a unifiées, considérablement approfondies et dépouillées de leur caractère particulariste pour qu'elles devinssent le bien commun de toutes les nations. Il s'est nourri de Moïse et des prophètes, et nul ne peut arriver à bien saisir sa personne et son enseignement sans chercher après lui son aliment spirituel dans l'Ancien Testament.

L'esprit de l'Ancien Testament, dit encore M. Katzer, est complètement différent de celui du Nouveau, et c'est une erreur pédagogique de les rattacher l'un à l'autre, car ainsi l'on en est réduit à dissimuler, par l'interprétation typologique et allégorique, le caractère propre de l'ancienne alliance. D'ailleurs, Jésus lui-même montre l'Ancien Testament dépassé par le jugement qu'il porte sur Jean-Baptiste et par l'institution de la Cène. L'Ancien Testament ne renferme rien qui prépare directement à comprendre l'idéal de la vie chrétienne. Sa morale n'est pas celle du Nouveau et ne saurait provoquer le profond sentiment du péché exigé par celle-ci. Le décalogue ne convient pas comme introduction à la morale évangélique ; il est trop pauvre à côté d'elle. Jésus, au reste, en montre l'infériorité dans le sermon sur la montagne.

A cela on a répliqué : l'Ancien Testament nous présente, il est vrai, une phase inférieure de la révélation, mais elle peut conduire au sanctuaire, elle est même nécessaire pour y acheminer. On n'y entre pas d'un coup, pas plus qu'on ne gravit d'un bond une haute montagne. Ensuite, est-il juste de dire que l'Ancien Testament ne renferme pas une initiation à l'idéal de la vie chrétienne ? Si la vie par la foi est autre sous la nouvelle alliance que sous l'ancienne, la différence n'est pourtant pas essentielle : saint Paul cite Abraham comme un héros de la foi. D'autre part, les discours du serviteur de l'Eternel, dans la seconde partie du livre d'Esaïe, le livre de Job, la piété des Psaumes mènent directement à Christ. Sans doute, le décalogue peut paraître maigre com-

parativement à la richesse de l'idéal chrétien de la vie, mais est-il trop pauvre pour servir d'introduction à la morale chrétienne? Jésus ne l'a-t-il pas utilisé dans ce but ainsi que d'autres prescriptions d'un caractère encore plus rudimentaire? Enfin et surtout n'a-t-il pas emprunté à la loi les deux grands commandements qu'il faut observer pour avoir la vie?

La question qui se pose n'est pas tant de savoir si l'on peut se passer de l'Ancien Testament que de savoir s'il ne conviendrait pas de remplacer par d'autres morceaux, d'un caractère différent, bon nombre des récits auxquels on s'est tenu jusqu'ici. Si l'enseignement de l'histoire sainte pèse comme un joug incommode sur une partie de ceux qui sont appelés à le donner, cela vient de ce que les sujets traités, sont, pour la plupart, tirés de la période de l'histoire d'Israël antérieure aux grands prophètes, et souvent en contradiction avec l'enseignement de ces derniers. On couvre cette contradiction en idéalisant, en christianisant même les figures des patriarches ; mais n'est-on pas ainsi infidèle au texte que l'on prétend expliquer? Les personnages de l'histoire de l'ancien Israël, tels qu'ils nous sont présentés dans la Bible, ne sont pas une société dans laquelle il faille faire entrer les enfants chrétiens sans un indispensable complément. Nous devons leur offrir autre chose de l'Ancien Testament. Il faut y choisir, comme matière d'enseignement, ce qui, historiquement, a eu une part prépondérante à l'éclosion du christianisme, ce qui s'en rapproche le plus par l'esprit et ce qui peut le mieux aider à illustrer, à approfondir et à affermir dans les âmes l'ordre d'idées du Nouveau Testament : à savoir les prophètes et les Psaumes. Encore ne faut-il pas oublier ni cacher que la voix du Dieu de l'Evangile ne s'y fait pas encore très clairement entendre et que le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que les prophètes, même quand ceux-ci s'élèvent le plus haut. Il ne reste ainsi plus grand'chose de l'Ancien Testament, mais l'essentiel doit être le Nouveau. Il y a un temps considérable à gagner, en éliminant du programme de l'enseignement religieux des matières ne répondant pas aux

exigences de la foi évangélique, et dont la tendance est même antichrétienne ou païenne. Celles des histoires de l'Ancien Testament qui portent la marque du véritable esprit des prophètes et des psalmistes doivent être doublement les bienvenues, vu la forme concrète, plastique sous laquelle elles présentent l'enseignement religieux et moral ; car, mieux qu'un développement abstrait, un récit faisant tableau permet de mettre les pensées élevées à la portée de l'âme enfantine ; mais il n'y en a pas beaucoup qui réalisent cette condition essentielle. La difficulté est qu'on n'a pas encore approprié la substance des livres prophétiques et des Psaumes à l'enseignement. On ne peut, d'autre part, s'en occuper qu'avec les enfants les plus âgés.

Tel est le point de vue qu'en opposition à celui de M. Katzer, M. F. Schiele a développé dans la *Christliche Welt* [1], journal religieux destiné au public cultivé d'Allemagne. Nous n'avons pas à le discuter ici ; mais nous avons tenu à le résumer pour montrer que, sans abandonner l'Ancien Testament, on peut arriver à une conclusion bien plus radicale que celle à laquelle s'est arrêté le Comité, qui s'est borné à demander comment on doit présenter aux enfants ses « récits », c'est-à-dire avant tout sa partie narrative, en tenant compte des exigences nouvelles.

Nous pouvons ajouter que les vues de M. Schiele sont partagées par une autorité scientifique, M. le Dr Hermann Guthe, professeur à Leipzig et auteur d'une remarquable histoire du peuple d'Israël. Selon lui, « les morceaux de l'Ancien Testament n'offrent, bien compris, que dans de rares cas des idées qu'on puisse faire valoir comme paroles de Dieu, au sens *chrétien*. Dans la règle, ils portent, dans une pleine mesure, la marque de la manière de penser *israélite*, dont les enfants sont éloignés tant sous le rapport religieux que sous le rapport historique.... Ils ne s'approprient absolument pas aux premiers degrés de l'enseignement religieux et ne doivent entrer en ligne de compte que pour l'enseignement

[1] Année 1894, p. 586 ss., 761 ss. Voir aussi les articles de M. Kannegiesser, de Cassel, même année, p. 102 ss., 127 ss., 155 ss.

supérieur, — après qu'un solide fondement de connaissances chrétiennes a été posé, — et cela non pour instruire les élèves dans la religion israélite, ou pour faire avec eux de l'histoire des religions, mais simplement pour montrer que le christianisme a des racines dans l'histoire. Car les morceaux de l'Ancien Testament ne peuvent, en vérité, être considérés comme un moyen approprié pour faire naître la foi et les idées chrétiennes, celles-ci ne s'y trouvant pas ou n'y apparaissant que troubles et voilées. Par contre, ils sont le meilleur moyen, le moyen indispensable, pour enseigner à comprendre le christianisme comme une révélation de Dieu dans l'histoire. On posera d'abord les fondements historiques nécessaires, puis on montrera, en s'attachant particulièrement aux prophètes, aux Psaumes, au livre de Job, aux grandes traditions religieuses de la Genèse et au Deutéronome, les présuppositions et la préparation du christianisme : conception de Dieu et du monde, royaume de Dieu, Messie, culte raisonnable, péché et rétribution, et l'on ne fera pas seulement ressortir l'accord avec l'Evangile, mais aussi les différences[1]. »

Même M. le professeur Kautzsch, de Halle, un autre spécialiste renommé, qui a publié, en opposition aux attaques dirigées contre l'Ancien Testament, un travail sur sa valeur permanente[2], n'en conserve en définitive, pour l'usage pratique, qu'un choix restreint de récits, après avoir déclaré qu'il est impossible de n'y trouver que des modèles de piété et de moralité à proposer à la jeunesse. Pour l'instruction proprement religieuse, il renvoie aussi aux Psaumes et aux prophètes.

On vient de voir que M. Guthe est opposé à l'enseignement de l'Ancien Testament comme base première de l'instruction religieuse. Outre les deux questions : *Faut-il continuer à enseigner l'Ancien Testament aux enfants ?* Si oui, *que faut-il*

[1] Rapport présenté en 1894, à la Société de théologie de Dresde, sur l'Ancien Testament dans l'enseignement religieux chrétien.

[2] Traduit en français sous ce titre très malheureux : *Nous gardons l'Ancien Testament*, par M. E. Maury (1903).

leur en apprendre? il s'en pose donc une troisième que nous croyons devoir aussi noter au passage ; c'est celle-ci, qui est connexe de la question de méthode : *Quand faut-il le leur présenter?* La pratique traditionnelle consiste à l'étudier avant le Nouveau, et cela pour la raison que les principes de la morale chrétienne sont souvent trop élevés pour qu'ils puissent bien les saisir. « Nous leur faisons apprendre sans doute, disait déjà M. Félix Bovet, ces beaux passages de saint Paul sur la charité, dans lesquels on voit que l'amour croit tout, espère tout, supporte tout, — mais c'est plutôt pour qu'ils les retrouvent en eux-mêmes à mesure que l'expérience les aura préparés à les comprendre. Dans le Nouveau Testament, la notion du droit et de la justice peut paraître quelquefois voilée par celle de la miséricorde et de l'amour ; et pourtant pour bien comprendre la miséricorde, il faut commencer par comprendre la justice ; la morale chrétienne est le couronnement de celle de l'Ancien Testament, celle de l'Ancien Testament est la base de la morale chrétienne.... L'Ancien Testament ne nous montre, dit-on, que les premiers pas de la vie religieuse de l'humanité ! Oui, mais nous croyons que tout homme doit refaire plus ou moins le chemin qu'a fait l'humanité elle-même : l'enfant comprend mieux l'histoire des anciens âges, si différents qu'ils soient du nôtre, que l'histoire de l'époque où nous vivons[1]. »

Cette méthode est encore justifiée en ces termes dans les « Instructions générales » qui accompagnent le plan d'études nouvellement adopté pour les écoles primaires vaudoises :

« L'histoire biblique présente à l'enfant, au fur et à mesure de son développement, la morale qu'il est à même de s'approprier. L'évolution morale chez le peuple juif suit d'assez près l'évolution morale de l'enfant. L'état d'esprit ou d'âme de celui-ci est donc toujours en rapport avec l'enseignement donné, et il est élevé peu à peu de la morale simple, plutôt passive des patriarches, à la morale pure et agissante de Jésus-Christ[2]. »

[1] *Examen d'une brochure de M. F. Buisson.* 1869, p. 17-18.

[2] Cette thèse est empruntée à la pédagogie de Herbart. Voir F. Guex, *Histoire de l'instruction et de l'éducation*, 1906, p. 425.

Le point de vue opposé à cette théorie, qui plie bien un peu les faits à son usage et place, en particulier, trop haut son point de départ, a été soutenu en France par M. Fallot, qui veut qu'on fasse connaître avant tout, aux enfants, Jésus-Christ et le Dieu de l'Evangile. L'Ancien Testament nous fournit la clé de l'Evangile s'il s'agit d'une étude suivie et complète. « Mais un effort de cette nature n'est pas à la portée des enfants. C'est beaucoup moins à leur tête qu'à leur cœur qu'il faut s adresser.... Il importe tout d'abord de les conquérir à Jésus-Christ et de les placer sous son influence.... C'est alors, mais alors seulement, qu'on pourra sans danger raconter à l'enfant les origines et l'histoire du peuple au milieu duquel Jésus est né.... » Une méthode plus simple et plus logique serait de débuter par les origines, puis on suivrait pas à pas le progrès des révélations divines pour aboutir à Jésus-Christ, qui marque leur plein épanouissement. Mais cette méthode serait moins pédagogique. « Il y a plus, le sens moral des enfants courrait le risque de se fausser, si l'on commençait par les faire séjourner, sans préparation aucune, dans le marécage des origines d'Israël. Il y a de la boue là-dedans, beaucoup de boue. L'enseignement traditionnel de l'Ancien Testament a causé de grands dommages dans nos Eglises. De toutes façons, les lectures de l'enfant doivent être combinées de telle sorte qu'elles le placent d'emblée en présence de la personne de Jésus-Christ et qu'elles l'y ramènent sans cesse[1]. »

Notons encore que l'idée de réserver l'enseignement de l'Ancien Testament à des enfants plus âgés que ceux qui suivent les Ecoles du dimanche, si l'on ne veut pas se borner à enseigner dans celles-ci la Bible telle quelle pour réserver à l'instruction des catéchumènes les questions de critique, a été émise dans une réunion cantonale de moniteurs, par un laïque du Petit-Saconnex (Genève), M. Rodolphe de Haller. M. le pasteur Auguste Gampert, auteur d'un très bon manuel

[1] *Le Dieu masqué*, 2e éd., 1903, p. 60-61.

d'histoire sainte[1], qui prend en sérieuse considération les résultats de la critique, y a aussi exprimé l'opinion qu'il faut, en tout cas, commencer à expliquer aux enfants le Nouveau Testament, pour donner à l'enseignement chrétien sa base véritable, vu qu'il ne s'agit pas tant de les instruire que de leur inspirer l'amour de Dieu et de réveiller leur conscience[2].

En France, la question de la réforme de l'enseignement de l'histoire sainte, soulevée, il y a dix ans, par M. L. Tarrou, dans une série d'articles de la *Revue du christianisme social*[3], a été reprise, depuis 1903, par MM. Kœnig, Lods, Westphal, Fulliquet et Wilfred Monod, qui se sont élevés contre la méthode traditionnelle et ont posé les bases d'un système nouveau. On s'est arrêté, pour le choix des matières, à une solution intermédiaire qui consiste à garder le plus grand nombre des récits de l'Ancien Testament jusqu'ici utilisés, en les exposant plus sommairement, et en y ajoutant presque exclusivement les éléments historiques des livres prophétiques. Comme on le verra, l'influence de l'un ou de l'autre de ces chefs de la pensée protestante en France, s'est fait visiblement sentir sur plus d'un des participants au concours, qui les ont suivis sur ce point comme sur d'autres. Il est à remarquer que, chez nos voisins d'outre-Jura, personne n'a proposé de mettre de côté l'Ancien Testament.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail des publications de ces auteurs, qui sont à notre portée et dont le comité pourra donner la liste, ainsi que celle des écrits parus en langue allemande, grâce aux indications bibliographiques très complètes qui accompagnent l'un des mémoires couronnés[4]. Mais on nous permettra, avant de passer à l'examen de ces derniers,

[1] *Histoire du peuple d'Israël d'après l'Ancien Testament*. Genève, 1904.

[2] *Education chrétienne*, 1904, p. 479.

[3] Numéros de septembre et de novembre 1895, p. 293 et 359 ; de janvier et de mars 1896, p. 35 et 101. On y trouve consigné le résultat d'une enquête à laquelle M. Tarrou avait procédé et qui lui avait valu un certain nombre de réponses de personnes autorisées.

[4] L'Angleterre est déjà pourvue d'excellents ouvrages vulgarisant les théories scientifiques relatives à la Bible et adaptant les résultats de la critique à l'usage

de donner, à titre de comparaison avec eux, les grandes lignes d'un remarquable travail présenté, en 1903, par un Suisse romand, M. Ch. Mercier, professeur à la Maison des missions de Paris, aux Conférences pastorales générales de France, travail qui n'a pas été publié, mais dont nous avons eu en mains le manuscrit, grâce à l'obligeance de l'auteur.

L'étude de M. Mercier est intitulée : ***Les résultats acquis de la critique de l'Ancien Testament et l'enseignement religieux***. Une première partie est consacrée à l'exposé de ces résultats, qui sont répartis, pour plus de clarté, en cinq groupes principaux : *a*) *méthode à suivre :* ce doit être la méthode historique ; *b*) ses *conséquences sur le terrain de l'exégèse :* traduction et critique du texte, explication conforme aux données de l'histoire des religions ; *c*) *résultats de la critique littéraire :* Pentateuque, livres historiques, écrits des prophètes, particulièrement Deutéro-Esaïe, Daniel et Jonas ; *d*) *résultats de la critique sur le terrain historique,* notamment pour l'histoire des origines : époque de Moïse, patriarches, premiers chapitres de la Genèse ; *e*) *conséquences dogmatiques :* distinction à établir entre la parole de Dieu et les documents qui la renferment, caractère progressif de la révélation et préparatoire, c'est-à-dire imparfait, de la religion de l'Ancien Testament.

Dans une seconde partie, M. Mercier s'occupe de l'usage à faire de ces résultats dans l'enseignement religieux. *a*) *Y a-t-il opportunité ou obligation de les faire connaître?* C'est un devoir de vérité, et aussi un devoir de fidélité à l'égard de la Bible et de l'Eglise, si l'on veut leur conserver le respect. *b*) Les *obstacles à leur vulgarisation* résultent du fait que les vérités nouvelles ne sont pas directement assimilables, et qu'il y a différentes classes de chrétiens ; les jeunes sont cependant plus accessibles. *c*) *Conséquences pratiques.* Comment procéder à cette vulgarisation ? Les pasteurs ne doivent pas s'encroûter dans la routine ; d'autre part, le tact et le sens religieux sont nécessaires : en chaire, on se bornera à

pédagogique. On trouvera l'indication des principaux dans l'étude de M. König sur *La sincérité dans l'enseignement de l'histoire sainte,* p. 7-9, note.

un exposé positif en rapport avec les résultats de la critique, et l'on réservera la controverse pour les entretiens particuliers, qui pourront donner lieu à une véritable cure d'âmes intellectuelle. Aux petits, on montrera les conséquences pratiques des données scientifiques, non ces données elles-mêmes. Avec les catéchumènes, on se placera sur le terrain historique. Enfin l'on initiera les jeunes gens plus développés aux points de vue généraux nécessaires à une juste appréciation des faits concrets. En terminant, M. Mercier insiste sur la prédominance qu'il faut donner aux récits du Nouveau Testament, soit à l'enseignement de Jésus et des apôtres, sur ceux de l'Ancien.

La conclusion de cette introduction un peu longue, mais qui nous a paru nécessaire pour situer le sujet mis au concours par le comité, c'est que ce dernier, loin de se lancer aventurément en avant et de devancer les temps, n'a fait que suivre le mouvement et s'avancer en connaissance de cause sur un terrain déjà bien préparé. Voyons maintenant comment il a été répondu à son appel.

II

Bien que les concurrents ne disposassent que de six mois pour traiter un sujet vaste et complexe, à la fois théorique et pratique, et pour l'intelligence duquel les dons du pédagogue devaient s'unir à la connaissance générale des résultats acquis de la science et de la critique, dix travaux sont parvenus au comité. Ce chiffre, qui, nous le savons, eût été encore plus élevé si un laps de temps plus long avait été accordé, montre déjà à lui seul que la question est dans l'air et n'a pas été artificiellement soulevée.

Le jury, — qui était composé de MM. Méan et Neyroud, anciens pasteurs, Eug. Bridel et de Haller, pasteurs, Lavanchy, ancien instituteur, délégués du comité ; de MM. les professeurs Vuilleumier, Gautier et Barrelet, et du rapporteur, pris hors de son sein, — se réunit une première fois, sous la présidence de M. Méan, le 1er février 1905, afin d'établir la

marche à suivre pour la lecture et l'appréciation des travaux qui lui étaient soumis. Après un entretien préliminaire, il décida que ses membres en prendraient d'abord connaissance individuellement. Cette étude exigea quelques mois, puis vinrent les vacances et la dispersion qu'elles entraînent, de sorte que ce n'est que le 15 septembre et le 2 octobre que le jury put tenir deux nouvelles séances dans lesquelles chacun des travaux fut successivement discuté. Si, parmi eux, il en est quelques-uns qui, malgré la bonne volonté de leurs auteurs, que nous tenons à remercier de l'effort qu'ils ont fait, ont dû être écartés comme insuffisants ou ne répondant pas bien à la question posée, il s'en est trouvé d'autres de réelle valeur que le jury a été heureux de couronner.

Procédant par voie d'élimination, il a commencé par écarter un court mémoire accompagné de la légende : ***Toutes les choses qui ont été écrites auparavant l'ont été pour notre instruction*** (Rom. XV, 4), et dont l'auteur, qui est un adepte décidé de l'inspiration littérale de la Bible, a pris exactement le contre-pied de la question, du moins en ce qui concerne les exigences de la critique. Son exposé tend, en effet, à montrer qu'on ne doit tenir aucun compte de ses résultats dans la manière de présenter l'Ancien Testament aux enfants, et cela pour satisfaire aux exigences de la foi chrétienne telle qu'il la comprend.

Dans un premier chapitre intitulé : *Qu'est-ce que l'Ancien Testament?* l'auteur déclare qu'étant tout entier revêtu d'une autorité divine, le saint Livre doit par conséquent être intégralement l'objet de la foi. Cette manière de l'envisager se justifie par l'action divine de l'Ecriture, les miracles, les prophéties, le témoignage rendu à Jésus-Christ, les déclarations du Sauveur, et d'autres passages du Nouveau Testament. La critique ne doit pas s'élever au-dessus des récits de l'Ancien Testament pour les juger ou les modifier d'après la science. Dieu est plus grand que tous les hommes. Pour interpréter les Ecritures, il faut l'Esprit de Dieu, que saint Paul oppose à la sagesse humaine, et l'Esprit ne peut con-

duire à faire un triage entre ce qui est inspiré et ce qui ne l'est pas. Le grand danger du point de vue moderne est de mettre le savant entre le fidèle et sa Bible.

Un second chapitre traite de l'*usage à faire de l'Ancien Testament à l'Ecole du dimanche*, puis donne un *plan d'enseignement* et une *liste de sujets*. 1° A l'Ecole du dimanche, il ne faut apporter ni négation, ni critique, ni doute au sujet de l'historicité des faits bibliques. On utilisera l'histoire générale, l'archéologie, la géographie et toute autre science pouvant servir à les expliquer ; mais il ne faut mentionner « l'erreur » que pour la réfuter. 2° La Bible ne peut être traitée en entier à l'Ecole du dimanche, certaines choses étant au-dessus de la portée des enfants. On commencera par la Genèse et suivra l'ordre du canon biblique. Après l'histoire, on traitera une partie des Psaumes, des Proverbes et de l'Ecclésiaste ; ces livres donneront de la variété à l'enseignement. On laissera de côté le Cantique des cantiques pour arriver aux écrits des prophètes, importants surtout à cause de leur vision de l'avenir ! L'étude de l'Ancien Testament alternera chaque année avec celle du Nouveau. 3° La liste, conforme au plan d'études, ne comprend pas moins de trois cent trente sujets, dont une partie, il est vrai, pourront être exposés sommairement ou seulement touchés en passant.

Cette théorie est intéressante à noter, parce que c'est celle qui a présidé à l'élaboration des premières listes de sujets pour l'Ecole du dimanche, qui étaient inspirées par le biblicisme le plus strict et jusqu'à l'époque desquelles l'auteur voudrait nous faire rétrograder ; elle montre, d'autre part, où en sont encore un certain nombre de moniteurs et de monitrices, qui ne se sont en aucune manière dégagés des liens de la théopneustie.

L'esprit de l'époque n'en pénètre pas moins dans le corps des auxiliaires à l'œuvre dans nos écoles ; nous n'en voulons pour preuve que le travail dont l'auteur a pris pour motto : ***Bona fide***. A peu près de même longueur que le précédent, il forme avec lui le contraste le plus complet qu'on puisse

imaginer et n'est pas loin de nous faire passer d'un extrême à l'autre. Il s'élève contre la théorie de la foi à la Bible intégrale donnée comme condition de christianisme et, loin de partir en guerre contre la critique, il la déclare, au contraire, nécessaire, à condition d'être faite dans un esprit de prière et de foi. Elle est « la recherche scientifique de la vérité dans un but apologétique. » D'après elle, la Bible est le document *humain* de l'*histoire* de la révélation. Il faut y distinguer entre la lettre et l'esprit. Pour juger la Bible, on peut trouver un point de comparaison dans la Réforme du seizième siècle, qui, œuvre visible de Dieu, a cependant eu ses excès, et porte l'empreinte des passions des hommes qui l'ont accomplie. On doit porter le même jugement sur les massacres de l'Ancien Testament.

L'auteur envisage ensuite la critique biblique dans sa corrélation avec la foi ; celle-ci peut-elle en être amoindrie ou, au contraire, fortifiée? Aidée elle-même par la croyance, elle ne saurait qu'être affermie par la recherche de la vérité. Ainsi la conclusion morale du passage de la mer Rouge ne souffre pas de son explication rationnelle. Au contraire, cet épisode nous montrera l'intervention divine aussi dans les événements actuels et la vie de tout homme, intervention qui amène le plus sûrement à la foi. Plus les faits relatés se rapprocheront de nos propres circonstances, plus ils seront dégagés du surnaturel, et plus notre expérience s'y reconnaîtra, plus notre foi sera fortifiée. Il n'y a donc pas conflit, mais union parfaite entre les résultats de la science ou de la critique biblique et la foi.

Et maintenant comment présenter aux enfants les récits de l'Ancien Testament en tenant compte de l'une et de l'autre ? Pour cela il faut : 1° Que le moniteur, ayant réalisé pour son propre compte l'union de la foi et de la croyance, ne les sépare pas dans son enseignement, et s'applique à démontrer le *fait moral* dépendant des circonstances extérieures qui servent à l'illustrer; 2° la franchise et la loyauté dans l'enseignement; 3° pas d'hésitation à l'égard de la théologie nouvelle ni de parallèle avec l'ancienne manière de voir et d'en-

seigner; 4° la libre discussion, avec les élèves, des hypothèses qui peuvent se présenter dans le développement des sujets; 5° l'usage, et non l'abus, de la critique, et la proscription de tout ce qui n'ajoute rien à l'intérêt du sujet.

En terminant, l'auteur réclame, pour l'usage des moniteurs, une publication sur l'Ancien Testament qui évite la sécheresse des manuels d'histoire sainte et qui soit faite dans l'esprit de la théologie actuelle.

Le plan d'études suppose neuf ans de fréquentation de l'Ecole du dimanche (de sept à seize ans), et un cycle de quatre ans et demi. La liste comprend cent sujets. Le fait que plusieurs d'entre eux (Josaphat, Athalie, Joas, Josias), sont pris dans les Chroniques et qu'on y trouve la consécration des prêtres et le culte lévitique au désert montre que, si l'auteur est emporté très loin, trop loin, dans le courant de l'esprit moderne et parle beaucoup de la critique en général, il n'est cependant pas au courant des résultats de la critique biblique proprement dite. Ensuite, s'il distingue avec raison entre la foi et la croyance, il ne paraît pas avoir une idée bien nette de ce qui les différencie l'une de l'autre. Aussi son travail a-t-il été jugé insuffisant par le jury; il n'en est pas moins suggestif et pourra utilement être présenté dans une assemblée de moniteurs ou publié dans *l'Education chrétienne*[1]. Evidemment dû à une plume laïque, et, semble-t-il, féminine, il montre qu'on peut, tout en restant attaché à l'Evangile, avoir absolument rompu avec l'autorité extérieure en matière de foi, sans avoir été initié aux recherches de ces malheureux théologiens dont on dit tant de mal. Il vaut la peine d'en faire la constatation.

En troisième lieu, le jury a éliminé le travail accompagné de la légende : ***Deus providebit***. Celle-ci n'a pas été inspirée à l'auteur, comme on pourrait le croire, parce qu'il n'a donné, dans la liste des sujets demandée, que ceux de la période patriarcale et mosaïque, s'en remettant sans doute pour

[1] Il a paru dans l'*Education* (numéros de mars et d'avril 1906), depuis la rédaction de ce rapport, sous la signature de Mlle Marguerite Chausson.

le reste à la garde de Dieu. Non; « quelle que soit la méthode employée, l'Eternel pourvoira, et son œuvre se fera même sans méthode. » On se demande alors pourquoi le concurrent a entrepris de traiter une question qui est, au moins dans une large mesure, une question de méthode.

Cette étude est trop étendue pour que nous puissions songer à en donner une analyse détaillée, qui serait d'ailleurs rendue difficile par le manque de divisions claires. L'auteur dispose d'une bonne culture générale et le commencement de son travail n'est pas mauvais. Il s'y occupe de « ce qu'était la Bible et ce qu'elle est devenue. » Malgré l'œuvre de la critique qui a fait prévaloir la conception scientifique de sa composition, son contenu religieux ne peut vieillir; mais si elle renferme un élément divin, elle porte, dans la forme comme dans le fond, au plus haut degré la marque du temps et des hommes. Le caractère humain de l'Ancien Testament découle de la progressivité de la révélation, qui part de la barbarie pour traverser toutes les phases inhérentes à l'état d'imperfection dont Dieu s'efforce de sortir peu à peu Israël, le peuple qu'il a choisi pour devenir l'agent du relèvement et du salut universels. Dans une seconde partie, l'auteur traite la question du miracle après avoir relevé le fait, mis en lumière par la critique, que, dans l'Ancien Testament, des mythes, des légendes et des récits fictifs sont mêlés à l'histoire. Pour finir, il montre comment on peut, dans l'enseignement, surmonter les difficultés résultant des constatations qui précèdent. En somme, il ne considère que deux ou trois éléments, importants sans doute, du problème, mais à côté desquels plusieurs autres auraient dû entrer en ligne de compte. Il ne dit rien de la science en général, sauf pour en proclamer la faillite en ce qui concerne la prétendue immutabilité des lois de la nature, ni de l'archéologie dans ses rapports avec l'histoire sainte, et il ne parle pas non plus de la critique littéraire de l'Ancien Testament. Le plan d'enseignement distingue trois périodes principales (1° légendes nationales et mosaïsme, dans lequel sont placés les sacrifices lévitiques et la pureté légale; 2° période prophétique; 3° exil

et temps postérieurs), auxquelles sont rattachés les livres de l'Ancien Testament. Enfin les sujets indiqués figurent avec des titres et des sous-titres en faisant ressortir le fond religieux et moral.

Le travail accompagné d'une assez longue ***citation de Vinet*** se distingue du précédent par une liste de sujets très soignée, avec indication des sources, prises souvent dans plusieurs chapitres, et des versets à mémoriser; mais il présente un caractère incohérent pour la raison suivante : ensuite d'une interprétation erronée du sujet du concours, l'auteur avait d'abord pensé aux enfants, pour lesquels il estime que l'essentiel est une bonne liste justifiée par un examen fidèle du programme. Cet examen et son application formaient les deux parties du travail primitif, sur lequel le concurrent, à la suite d'explications ultérieures, données dans l'*Education chrétienne* de novembre 1904, a ensuite greffé un exposé à l'adresse des moniteurs; dans cet exposé il donne les résultats auxquels l'a conduit l'étude personnelle de l'Ancien Testament. Sans être faux, ces résultats sont indiqués d'une manière trop générale et succincte pour pouvoir être de quelque utilité aux personnes s'occupant d'Ecoles du dimanche. Ces généralités supposent des lecteurs déjà au fait, et leur mode d'exposition ne répond pas au but du concours. L'examen du programme de celui-ci, qui leur fait suite, s'en tient trop à la lettre de son énoncé et ne renferme guère que des têtes de chapitres. Quant à son application, elle est viciée par la notion erronée des « alliances renouvelées presque de siècle en siècle, en progressant jusqu'à Jésus-Christ. » Ces considérations expliquent que le jury n'ait pu couronner ce travail.

Nous nous bornerons à en résumer la partie qui traite de l'examen du programme; elle ne manque pas d'originalité et nous paraît offrir quelque intérêt. 1. *Il s'agit des* ***enfants.*** L'Ecole du dimanche est une institution anormale, quoique nécessaire ; elle fait ce que devraient faire les familles. L'âge des élèves varie de sept à douze ans en moyenne. Il faut

adapter l'enseignement à leur degré de développement. L'histoire sainte est aussi enseignée à l'école primaire, que les Eglises remplaceront de plus en plus. Son enseignement doit avoir le caractère d'un culte pour ne pas être confondu avec celui des autres branches. Il est préparatoire et doit servir d'appui au catéchisme, à la prédication, à la lecture personnelle de la Bible. — 2. *Il s'agit des* ***récits*** *de l'Ancien Testament.* Malgré ce terme de « récits », on ne s'en tiendra pas aux livres historiques, mais on embrassera aussi les prophètes, pour pouvoir construire un plan aboutissant vraiment à Jésus-Christ. Il s'agit donc de « leçons élémentaires sur l'Ancien Testament », leçons comprenant une grande majorité de récits. — 3. *Il* ***faut*** *les présenter aux enfants.* L'étude de l'Ancien Testament est indispensable : c'est le sol pour l'arbre de l'Evangile. Il est utile, vu la forme concrète qu'y revêtent les vérités. — 4. *Mais il faut les* ***présenter*** *aux enfants* et ne pas les exposer tels qu'ils sont contenus dans la Bible. Parfois il faut résumer, ou transposer dans le langage moderne, ou encore comparer avec l'enseignement de Jésus, ou enfin dégager une leçon cachée sous un symbole ou une parabole. Présenter signifie aussi respecter l'âme de l'enfant et songer à son avenir. — 5. *Les deux facteurs dont il faut tenir compte. a) La foi chrétienne.* Ses objets sont Dieu, ainsi que la personne et la loi de Jésus-Christ, à la lumière desquelles nous devons juger de l'Ancien Testament ; ce facteur a le pas sur le suivant. *b) Les résultats de la science et de la critique biblique.* Ce n'est pas la science matérialiste, mais la méthode scientifique (qui consiste à rechercher la cause, les rapports entre les phénomènes) dont il faut tenir compte. A ce titre, elle est un auxiliaire de la foi. *c)* Ces *résultats* sont acceptés, en général, sur la foi d'autrui. Il faut bien choisir ses guides et ne pas admettre d'emblée des hypothèses aventureuses. *d)* Les deux facteurs doivent *concourir* pour qu'on puisse présenter l'Ancien Testament aux enfants.

Le jury a mis de côté, avec plus de regret, deux mémoires se distinguant par des qualités de fond et de forme qui les

placent plus haut que ceux dont nous venons de nous occuper. Ils ont la même division générale, soit une première partie, dans laquelle sont examinées les exigences de la foi chrétienne, et une deuxième partie indiquant les résultats de la critique (à laquelle le second seulement a ajouté la science). Ces deux éléments du problème sont ainsi envisagés chacun pour lui-même et ne sont pas mis en rapport l'un avec l'autre. Le travail qui a été discuté le premier, celui dont l'auteur a pris pour légende : ***Les saintes lettres peuvent rendre sage à salut*** (2 Tim. III, 15), a, en revanche, une troisième partie ayant pour titre la question du concours, et s'occupant du choix des récits, puis de la vérité et de la liberté dans l'enseignement. Voici qu'elle est la substance des deux premières :

I. Les paroles de Jésus et de saint Paul sur l'Ancien Testament nous montrent que l'histoire d'Israël est spécialement et personnellement dirigée par Dieu en vue du salut du monde. Donc l'Ancien Testament est la première partie du drame de la rédemption. La foi chrétienne exige, en outre, l'acceptation du miracle, Jésus ayant admis, sans discuter, tout ce que son peuple admettait. Son autorité couvre donc l'Ancien Testament et nous en garantit la valeur. L'Esprit promis à ses disciples n'implique cependant pas l'infaillibilité et l'autorité absolue. Enfin, l'infériorité de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau est attestée par les antithèses du sermon sur la montagne et la place assignée à Jean-Baptiste. On utilisera, dans l'enseignement, ce qui paraît être dans la ligne évangélique, et on laissera de côté le reste.

II. L'auteur fait abstraction de la science comme telle, la critique étant plutôt une méthode : son rôle est précisément d'appliquer à l'étude de la Bible les données actuelles des sciences naturelles, historiques, linguistiques ou autres. Elle n'a pas seulement démoli, mais reconstruit, et l'on peut parler de ses résultats positifs. Un mot les résume tous : celui de *développement*, d'*histoire* ou encore d'*évolution*, ce dernier terme n'excluant pas l'idée de créations nouvelles, de *révolutions*. Il y a donc eu *progrès* dans les conceptions religieuses et

morales des porte-parole de la révélation en Israël, qui part de l'*élohisme* pour aboutir au *monothéisme* proprement dit, en passant par le degré intermédiaire du *jahvisme* ou du *mosaïsme*. Le concurrent caractérise chacune de ces phases.

C'est un esprit cultivé, mais qui connaît sa Bible pour l'avoir étudiée plus encore dans un but d'édification qu'au point de vue scientifique. Son travail est bien écrit et se lit agréablement; il renferme maintes données intéressantes, par exemple sur le mythe et le miracle. A propos du réalisme un peu cru de certaines pages de l'Ancien Testament, il donne une explication très juste de ce qui constitue l'immoralité d'un acte, et il se montre non moins fin observateur dans le jugement qu'il porte sur la doctrine de la rétribution terrestre, trop souvent démentie par les faits. Enfin, pour montrer l'usage qu'on peut faire de morceaux prophétiques, il reconstitue dans un tableau très réussi et tout à fait parlant, la scène de Béthel, où le prophète Amos apparaît comme un trouble-fête et se voit expulsé par le prêtre Amatsia.

Malheureusement, à côté de ces heureux traits de détail, on trouve des notions générales inexactes sur le développement de la religion en Israël. Il y a bien eu trois degrés dans ce développement, encore que ce ne soit pas précisément ceux que le concurrent a cru y reconnaître; mais il est excessif de prétendre, comme il le fait, que, de l'un à l'autre, il y a autant de différence qu'entre la loi et la grâce. Ensuite il ne voit, à tort également, dans la religion patriarcale que l'achèvement de la religion naturelle et rabaisse trop les pères du peuple au profit des Chaldéens. Enfin, s'il a eu raison de mettre en vue les prophètes trop longtemps méconnus, il se laisse aller à une réaction excessive en leur faveur et leur donne décidément trop de place. Il a bien fait de tenir compte de l'âge des enfants dans l'élaboration de son plan d'études, mais il les divise en trois classes correspondant aux trois étapes de la religion d'Israël, sans penser que l'élohisme qu'il met à la base est ce que les jeunes enfants auraient le plus de peine à comprendre. Il a manqué ici de sens pédagogique, et l'on a trouvé aussi qu'il ne s'est pas suffisamment rendu

compte qu'il s'adressait à des moniteurs, devant lesquels il aurait dû justifier les résultats auxquels il est parvenu. Ajoutons qu'il n'a pas compris l'archéologie dans ses recherches et qu'il fait un emploi abusif de l'exégèse de l'Ancien Testament dans le Nouveau, exégèse rabbinique qui ne saurait faire autorité pour le chrétien affranchi du dogme de l'inspiration littérale. En somme, il est resté à côté du but auquel devait tendre le travail.

Le mémoire plus volumineux accompagné de la légende : ***Dieu a parlé par les prophètes*** (Héb. I, 1), se présente sous la forme originale, mais un peu vieillotte, d'entretiens d'un pasteur avec les moniteurs et monitrices de sa paroisse. L'auteur commence par jeter un coup-d'œil général sur l'Ancien Testament, son importance et ses difficultés. C'est le « premier chapitre de l'histoire de l'homme et de l'histoire de Dieu » (Vinet) ; ensuite Dieu y parle par les prophètes. En troisième lieu, il montre l'éducation religieuse de l'humanité par le moyen d'Israël. Les difficultés qu'il présente résultent : *a*) des formes ou habitudes orientales : hyperboles, mise en relief de la cause première, anthropomorphismes ; *b*) des déficits moraux des patriarches ; *c*) des ordres mis dans la bouche de Dieu qui nous semblent incompatibles avec son amour et sa miséricorde. L'auteur montre comment on peut surmonter ces difficultés : on traduira les sémitismes en japhétismes, on indiquera les causes secondes, on ne prendra pas à la lettre les représentations humaines de Dieu, on montrera les personnages de l'Ancien Testament châtiés et repentants de leurs fautes et l'on n'attribuera rien d'injuste à Dieu.

Les entretiens relatifs aux exigences de la foi portent sur le *but à poursuivre*, qui doit être de former des chrétiens, en n'implantant dans l'esprit des enfants que des croyances vraiment utiles, qui se transformeront en foi vivante en passant de l'intelligence dans le cœur et la volonté ; — sur la *méthode à suivre*, qui comporte une triple action à exercer : en nous-mêmes, dans l'étude du texte biblique à exposer,

enfin sur les enfants ; — sur *l'ancienne et la nouvelle alliance*, qu'il faut nettement distinguer, mais en regardant la première comme un pédagogue indispensable pour conduire à Christ, que les « ombres » et symboles de l'Ancien Testament ne voilent qu'à demi ; — sur le *fond moral et religieux de l'Ancien Testament*, qui fournit les bases de l'Evangile : le Dieu créateur tout-puissant et tout bon, la Providence, l'homme créé à l'image de Dieu, le péché, la loi et l'espérance messianique. Il faut distinguer entre la loi, qui a été donnée par Moïse, et les prophéties qui rendent témoignage à Jésus-Christ, les promesses concernant le Messie, qui sont antérieures et postérieures à la promulgation de la loi.

Les entretiens sur les résultats de la critique et de la science bibliques sont consacrés aux *livres de l'Ancien Testament*, dont la date et les auteurs importent peu pour l'usage pratique, du moment qu'en tout état de cause leur fond moral et religieux demeure, mais dont le libre examen a affranchi la conscience chrétienne de l'esclavage de la tradition et de la lettre ; — aux *miracles de l'Ancien Testament*, qui n'ont rien de contraire aux lois de la nature, lesquelles sont encore imparfaitement connues, et n'ont pas tous la même importance ; — aux *origines de l'humanité d'après l'Ancien Testament*, obscures comme toutes les origines et cependant accompagnées de beaucoup de lumières, les récits qui les concernent supposant une révélation divine spéciale et ayant une valeur non seulement religieuse mais aussi scientifique ; — à l'*archéologie et l'histoire*, l'une éclairant l'autre, de la création à David ; — enfin au *développement graduel des mœurs et des idées religieuses à travers l'Ancien Testament*, développement qui comprend deux phases, allant l'une des origines à Moïse, l'autre de Moïse à Jésus-Christ.

Le plan d'études demande que, pour obtenir plus de variété, on alterne chaque année entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qu'on choisisse les sujets d'après leur importance et la richesse de leur contenu, qu'on conserve la principale place aux récits, en indiquant dans l'énoncé du sujet leur

portée morale, qu'on fasse néanmoins une plus grande place aux prophètes, enfin qu'on introduise aussi dans le cycle des leçons les préceptes moraux, les prières et les chants de louange de l'Ancien Testament, en les illustrant par des exemples et des récits qui s'y rapportent. Suit une très longue liste de sujets (164), qui va jusqu'à comprendre, par exemple, les descendants de Caïn (Gen. IV, 16-26), et la postérité d'Adam par Seth jusqu'à Noé (Gen. V). Nous ne voyons pas bien quelle édification l'on peut tirer de ces généalogies.

Ce travail n'a rien de banal ; on pourrait même lui reprocher une ingéniosité un peu cherchée. La rédaction en est soignée, le style ample et volontiers imagé ; l'Ancien Testament n'y est pas seulement donné comme la lampe précédant dans la nuit l'astre du jour (d'après 2 Pierre I, 19, où il ne s'agit que de la prophétie), il est rapproché du Rhône et du torrent tumultueux qui est à sa source : de même le Rhône spirituel qui est en Christ a sa source dans les eaux bourbeuses et quelquefois sanglantes de l'Ancien Testament, mais il y a un courant toujours grandissant de justice et de vie qui passe à travers tout l'Ancien Testament et qui aboutit au Nouveau.... C'est seulement dommage que les draperies de la forme, comme aussi l'expérience pédagogique incontestable qu'indiquent certains développements, ne puissent compenser l'insuffisance des connaissances scientifiques.

La première partie est relativement acceptable ; mais dans la seconde, l'auteur est décidément en dehors des conditions du concours pour autant qu'il s'agit des résultats de la critique biblique. Il donne comme tels des hypothèses datant de trente ou quarante ans et qui sont depuis longtemps abandonnées ; c'est ainsi qu'il fait du Code sacerdotal la seconde partie du document élohiste du Pentateuque, avec lequel il n'a de commun que le même nom de Dieu, et qu'il voit encore des périodes dans les six jours de la création d'après la Genèse. Même incompétence en ce qui concerne les données de l'archéologie, dont l'importance est exagérée ensuite de rapprochements hasardés entre les découvertes des assyriologues

ou des égyptologues et certains faits mentionnés dans la Bible. Ensuite il arrête les renseignements, très sujets à caution, qu'il donne sur les résultats des fouilles au point de vue biblique au moment précisément où, à partir des rois, on peut établir des concordances directes et sûres entre ces résultats et les récits de l'Ancien Testament.

En ce qui concerne le développement de la religion d'Israël, l'auteur s'est assimilé, sur certains points particuliers, les résultats de la critique biblique; il est arrivé à reconnaître, en principe, que ce développement a été lent et graduel, et dans le tableau qu'il en trace, il donne une caractéristique assez juste du rôle et des idées de chacun des prophètes. Mais il est loin d'avoir toujours tiré, comme les textes permettent de le faire, les conséquences de cette thèse. Il fait remonter à l'époque préhistorique pour ainsi dire tout le contenu de la révélation préparatoire de l'ancienne alliance, qu'il dégage des premiers chapitres de la Genèse. La religion de Joseph est ensuite donnée comme revêtant un caractère essentiellement moral : c'est la religion de la pureté et du pardon, en un mot de la conscience. On se demande alors ce qu'il reste pour Moïse, pour les prophètes et même pour Jésus-Christ. Le concurrent n'a pas une idée plus juste des croyances juives relatives à la vie à venir, « que les Israélites attendaient vaguement comme une conséquence de la foi au Dieu vivant, » et dont il parle déjà à propos de Moïse. Il y aurait encore d'autres observations à faire, par exemple, sur la réduction des anthropopathismes à de simples figures, selon la vieille interprétation allégorique : le repos de Dieu, c'est l'œuvre achevée; sa repentance équivaut à sa désapprobation, et sa colère à son blâme. Mais nous ne voulons pas allonger. En somme, l'auteur fait la révérence à la critique, mais, en définitive, pour la congédier; c'est dire que, quelque intéressante qu'elle soit, son étude ne répond pas aux termes du programme.

Le concurrent qui a choisi la devise : ***Primum veritas*** relève d'abord l'extrême importance de la question. Il y va de

l'avenir du christianisme. Les résultats de la science et de la critique doivent être vulgarisés, et les premières données de l'enseignement ne doivent pas être fausses : il est plus facile d'apprendre que de désapprendre. Il cherche ensuite à répondre à la question posée en la décomposant en trois autres : dans quel esprit, d'après quelle méthode et d'après quelles données historiques essentielles faut-il présenter aux enfants les récits de l'Ancien Testament, en tenant compte des deux facteurs indiqués au programme?

I. L'instructeur religieux doit ajouter à la foi la science, maintenant qu'il ne s'agit plus de donner une simple paraphrase du texte biblique avec quelques applications, mais de montrer le développement de la révélation divine à travers l'histoire du peuple de Dieu. Les quatre principales qualités requises sont l'amour de la vérité, la conscience, la prudence et la simplicité, qui sont examinées chacune dans ses rapports avec les exigences de la science et avec celles de la foi.

II. Il faut employer la méthode historique, qui s'inspire du libre examen et qui a remplacé la méthode scolastique et dogmatique des siècles précédents. C'est d'elle que procède la critique biblique, qui n'est pas nécessairement destructive : l'étude des documents a détruit des légendes et de fausses théories, elle a fait découvrir les sources du Pentateuque et disparaître certains miracles choquants ; grâce à elle, on a pu, en outre, distinguer un courant prophétique et un courant sacerdotal, qui sont entremêlés dans les livres historiques. D'autre part, les recherches archéologiques ont permis d'éclairer d'un jour nouveau les écrits bibliques en montrant les rapports de l'histoire sainte avec celle des peuples orientaux. Ensuite l'application à la première des données de l'histoire des religions a détruit l'idée d'une opposition tranchée entre la religion d'Israël et les religions païennes, bien qu'il faille continuer à voir ici l'œuvre de l'Esprit de Dieu, là l'effort infructueux de l'homme. L'histoire des religions a fait aussi ressortir la grandeur des initiateurs religieux.

III. Après un paragraphe sur les rapports entre l'ancienne et la nouvelle alliance, l'auteur passe aux données essentielles de l'histoire sainte, qu'il groupe sous les rubriques suivantes : les grandes traditions (à maintenir en tête dans l'enseignement pour des raisons pédagogiques), les patriarches, Moïse et l'établissement en Canaan, le prophétisme et le judaïsme post-exilique. Son travail se termine par un appendice sur le merveilleux dans l'Ancien Testament. La liste de sujets qu'il propose est destinée à un cycle de deux ans, sans tenir compte des fêtes religieuses, et comprend huit trimestres à treize leçons, soit en tout 104 sujets ; elle fait une large place aux prophètes.

Ce travail, écrit avec une verve toute juvénile en un style qui ne manque pas de pittoresque, ni d'imprévu, possède de bonnes qualités moyennes ; on n'y constate ni grande originalité, ni graves défauts. Il dénote un esprit primesautier, qui est porté à simplifier un peu trop les problèmes, mais qui a été formé à la bonne école scientifique et s'est efforcé de se maintenir au courant des recherches relatives à l'Ancien Testament. Si, dans le paragraphe sur les prophètes, il oublie de mentionner Jérémie, il donne une caractéristique très juste du vrai rôle des successeurs de Moïse, qui sont des prédicateurs plutôt que des hommes ayant pour mission de prédire l'avenir. Mais il est décidément trop peu original, notamment dans l'opposition excessive qu'il établit, après tel théologien français, entre le courant prophétique et le courant sacerdotal. Ensuite la forme de la religion d'Israël n'est pas, comme il le croit, presque entièrement empruntée à d'autres peuples. Enfin la distinction qu'il établit entre l'ancienne et la nouvelle alliance est insuffisante ; l'infériorité de la première ne se montre pas avant tout dans la localisation et dans la représentation matérielle de la divinité. Son appendice renferme des considérations très judicieuses sur la manière de présenter les faits miraculeux. Mais est-il juste de dire que ceux d'entre eux qui ne doivent pas être éliminés peuvent tous être facilement ramenés à des phénomènes naturels, géologiques, météorologiques, électriques ou autres ?

La question est plus complexe que l'auteur ne le suppose, et il faut réserver la part du mystère. Enfin, d'une part, il s'élève fort, dans son introduction, contre ceux qui veulent présenter Christ aux enfants avant l'Ancien Testament ; de l'autre, il pose comme un axiome que le but de l'enseignement de l'histoire sainte doit être de montrer le développement de la révélation en Israël, et dans tout son exposé historique, il suppose les enfants capables de comprendre ce développement. Or, l'intelligence en est, en tout cas, au-dessus de la portée des plus jeunes, et c'est pourtant à eux qu'il devrait être exposé ! Il eût valu la peine de s'arrêter un peu sur cette seconde thèse, qui n'entraîne rien moins qu'une révolution dans la manière de présenter l'Ancien Testament aux élèves de nos Ecoles du dimanche. Le concurrent n'en a pas moins bien compris de quoi il s'agissait. La première partie de son travail est même très bonne et pourrait être imprimée à part. Le jury a tenu à l'encourager en lui accordant un accessit de 100 francs. Le pli accompagnant le manuscrit renfermait le nom d'un de nos compatriotes vaudois établi à l'étranger, M. Henri Anet, pasteur à Lize-Seraing (Belgique).

Le travail ayant pour épigraphe ce verset : ***Après avoir autrefois, à plusieurs reprises, parlé à nos pères....***, introduit la question par un parallèle entre la foi et la science, qui, n'ayant pas le même domaine, ne sauraient se limiter l'une l'autre. Dans un premier chapitre, l'auteur montre que, s'il ne peut y avoir de conflit entre la science et la révélation biblique, qui ne fait autorité pour nous que dans le domaine religieux, il y a désaccord entre la science moderne et la science des Hébreux ; dès lors, il est impossible de concilier avec elle la cosmogonie biblique, qui est, du reste, un emprunt fait à la Babylonie. Un deuxième chapitre nous renseigne sur l'archéologie et l'histoire d'Israël. Celle-ci est éclairée, confirmée et parfois rectifiée par celle-là, toutefois, seulement depuis l'époque des rois ou même du schisme des dix tribus. Auparavant on ne trouve aucun appui direct à l'authenticité

des récits bibliques. L'auteur s'occupe ensuite des résultats de la critique, qui se groupent autour de la découverte initiale et centrale des sources du Pentateuque et qui exigent un remaniement complet de l'histoire d'Israël. Plus de Moïse à la fois prescient et postscient ! La loi écrite n'est pas le point de départ, mais l'aboutissement de toute une évolution antérieure, les prophètes ne sont pas de simples répétiteurs, mais des innovateurs allant plus loin que Moïse. Un dernier chapitre suit le fil de l'histoire religieuse ainsi renouvelée, à partir des récits de la création et de la chute, qui en sont la préface nécessaire bien qu'il ne s'agisse pas de faits historiques, jusqu'à l'époque de la composition du livre de Daniel, au temps des Maccabées. Une conclusion montre, par l'exemple de la scène de Béthel, comment on peut expliquer aux enfants des textes prophétiques.

Ce travail présente plus de défauts, mais aussi et surtout plus de qualités que le précédent. Il donne peut-être trop de détails scientifiques pour la moyenne des moniteurs. On y trouve des longueurs, il n'est pas très bien proportionné quant à sa construction et se ressent aussi en ce qui concerne le style, de la hâte avec laquelle il a été rédigé. Le fond est heureusement supérieur à la forme. L'auteur a fait ressortir, avec talent, les grandes lignes du sujet. Il est très versé dans la littérature de langue anglaise relative à l'Ancien Testament. Ses connaissances théologiques sont satisfaisantes et ne pèchent que par de petites inexactitudes, auxquelles il pourra facilement être remédié. En rassemblant une bonne gerbe de renseignements sur les découvertes archéologiques d'Orient, il s'est gardé d'en exagérer la portée dans un but apologétique, et il a fait preuve à cet égard d'un véritable esprit scientifique.

Son exposé appellerait cependant quelques observations. Après avoir parlé du Pentateuque, il jette un coup d'œil trop sommaire sur les autres livres historiques. Moïse, donné comme le révélateur du Dieu compatissant et saint, est trop rapproché de Jésus-Christ. Dans la période qui sépare Moïse des prophètes-écrivains, Dieu ne se révèle pas seulement comme

le Dieu de la nature, l'idée de sa justice fait aussi des progrès, comme l'atteste l'épisode de la vigne de Naboth. L'auteur ne dit rien des prophéties messianiques. Ezéchiel n'est pas aussi spiritualiste qu'il se plaît à le croire. Si dans un certain sens ce prophète est un précurseur de l'Evangile, il apparaît surtout comme le père de ce judaïsme, dont le concurrent ne montre guère ensuite que le côté fâcheux. Il ne parle pas de la science des religions et n'aborde pas la question du miracle. Enfin le côté pédagogique du sujet est trop laissé dans l'ombre. L'auteur s'est préoccupé avant tout de créer chez les moniteurs une mentalité nouvelle et il n'a pas songé à tirer les conclusions pratiques des prémisses qu'il pose. Il se borne à dire que, s'il ne faut pas parler aux enfants des résultats de la critique et de la science, on doit tout au moins leur exposer, avec courage, mais aussi avec tact, les récits de l'Ancien Testament d'une manière qui soit compatible avec ces résultats. Notons encore que la liste des sujets (au nombre de cinquante-cinq) n'est qu'un programme très général, sans indication de passages bibliques.

En dépit de ces imperfections et de ces lacunes, le travail a fait une très bonne impression au jury, à cause de l'esprit profondément religieux qui l'anime ; on voit qu'il a été écrit avec amour, par un chrétien à l'âme sympathique et vibrante, qui a pris la plume pour rendre témoignage à la vérité à un moment où il importe de le faire dans l'intérêt même de l'Evangile, menacé d'un côté et compromis de l'autre. Il renferme des pages émouvantes où se montre l'homme qui a passé par une crise intérieure et qui est arrivé, au cours de ses études, à des résultats nouveaux sans avoir rien abandonné au point de vue de la foi. Ensuite et surtout, l'auteur a pris soin d'expliquer d'une façon claire et convaincante comment ces résultats ont été acquis ; il donne les principales raisons qui ont amené la critique à ses conclusions actuelles, et ainsi il évite de jeter inutilement le trouble dans les esprits. Bref, une de ses qualités essentielles est d'avoir eu l'intelligence du genre de public pour lequel il écrivait, public auquel il faut des explications et non pas seulement des affirmations.

Aussi le jury s'est-il décidé à mettre ce travail sur le même pied que les deux dont il nous reste à parler, et à lui accorder un prix de 300 francs, en exprimant toutefois le vœu qu'il soit revu et corrigé. Il est l'œuvre de M. Roger Hollard, pasteur à Ormont-Dessus, qui vient de publier un intéressant essai de vulgarisation intitulé : *Trois crises de la foi en Israël*, et chez lequel on est heureux de retrouver l'indépendance d'esprit et la foi ferme et courageuse du vénéré auteur de *La théologie de la peur et la théologie de la foi.*

Le concurrent qui a pris pour légende cette parole de Gédéon : ***Ah ! mon Seigneur, avec quoi délivrerai-je Israël ?*** (Jug. VI, 15) veut aussi amener les chrétiens, et spécialement les moniteurs et monitrices, à admettre qu'il y a lieu de reviser la conception traditionnelle de l'Ancien Testament, et à comprendre pourquoi cela est nécessaire ; ceci reconnu, avec du tact et à la lumière de la foi, il est beaucoup plus aisé de trouver des méthodes nouvelles d'application. Son étude comprend deux parties, l'une théorique, l'autre pratique, qui ne sont pas indiquées extérieurement et qu'il y aurait tout avantage à distinguer nettement.

Un premier chapitre place le lecteur en présence de la question qui se pose : il s'agit de mettre fin au malaise qui résulte de l'existence de deux Bibles, ou plutôt de deux manières de comprendre la Bible : celle du théologien et du pasteur, et celle du simple fidèle, et ainsi aux attaques dirigées contre le saint Livre par la science matérialiste. Mais jusqu'à quel point l'autorité de l'Ancien Testament subsiste-t-elle pour celui qui a accepté le résultat des recherches scientifiques, soit la nouvelle manière d'envisager le recueil sacré ? Les diverses influences qui ont modifié notre conception de la formation et de la valeur de l'Ancien Testament, peuvent être rangées sous cinq chefs, dont chacun forme l'objet d'un chapitre, à savoir : 1° les *sciences naturelles*, qui ont introduit l'idée de la lente éclosion du monde ; — 2° l'*histoire des religions*, qui a fait découvrir des croyances identiques chez des peuples différents, et qui a montré l'évo-

lution des formes et conceptions religieuses ; — 3° les *fouilles*, qui ont établi la dépendance de la civilisation d'Israël des nations voisines ; — 4° la *critique théologique*, qui a démontré que le Pentateuque n'est pas de Moïse et mis les prophètes avant la loi ; — 5° la *foi chrétienne*, qui saisit mieux maintenant qu'elle ne le faisait autrefois les différences entre les deux alliances. Suivent quelques conclusions, dont les principales sont que l'Ancien Testament n'est pas un livre de science et qu'il faut distinguer entre la science et la foi ; que l'influence du milieu sur les hommes de la Bible est incontestable, et que la révélation est une éducation progressive.

Dans la partie pratique, l'auteur expose d'abord « pourquoi nous gardons l'Ancien Testament » : il a été le livre de religion de Jésus, de culte au siècle apostolique et de piété des huguenots persécutés, il aide à comprendre le Nouveau, ses récits sont particulièrement propres à être enseignés aux enfants, enfin il donne aux chrétiens de sublimes exemples de piété et de foi. Puis l'auteur indique la place que l'Ancien Testament doit occuper dans l'enseignement évangélique, dans lequel on ne perdra pas de vue son caractère préparatoire et transitoire. Il montre ensuite comment il faut le présenter à l'Ecole du dimanche : on usera de sincérité et de franchise, on distinguera nettement entre l'Ancien et le Nouveau Testament, on laissera de côté certains récits peu édifiants, invraisemblables ou sans portée pratique, — en en gardant d'autres qu'on ne peut prendre à la lettre, à cause de leur valeur pédagogique, — et l'on n'oubliera pas qu'il s'agit avant tout d'édifier l'enfant. Si, dans l'élaboration du plan d'étude, il convient de respecter la trame historique, on ne perdra cependant pas ce but de vue. Le développement graduel de la religion d'Israël ressortira de l'exposé de la matière. L'étude de l'Ancien Testament se fera en une année, dix-huit mois étant consacrés au Nouveau. On donnera une grande place aux prophètes et à leurs espérances messianiques. La liste de sujets proposée est calculée pour quarante-huit leçons.

Dans ce travail, l'élément qui rassure et qui réconforte

est peut-être moins accentué que dans le précédent ; il est cependant d'une lecture édifiante ; on remarque, par exemple, une belle page sur ce qu'a de grandiose la conception d'une création progressive — par voie de transformation et d'évolution du simple au composé, — conception qui donne une plus haute idée de Dieu et produit une impression plus édifiante que celle de la création en six jours. L'auteur a su éviter les longueurs et une exposition trop scientifique, sans craindre de revenir sur ce qu'il avait déjà dit, pour le mieux graver dans l'esprit de ses lecteurs. Son style pourrait être plus alerte, mais sa langue est populaire ; elle a quelque chose de chaleureux et n'a rien de pédant, ni de doctoral. Son entrée en matière est excellente ; il explique avec une parfaite clarté pourquoi il faut changer de méthode. Ensuite il embrasse réellement le sujet dans toute son étendue, sans en négliger aucun des éléments, si ce n'est le merveilleux dans la Bible en face de la science. Le chapitre dans lequel la foi chrétienne est mise en présence de certains faits choquants de l'Ancien Testament est une vraie trouvaille. Le plan général est intéressant, la marche suivie est bonne, et les différentes parties du tout sont bien ordonnées. Enfin le plan d'enseignement est dressé avec beaucoup de méthode en rapport avec les principes énoncés ; on y trouve l'idée originale d'un squelette invariable, avec des sujets interchangeables, qui sont indiqués parallèlement dans la liste proposée.

Sans avoir des connaissances de première main sur la matière, l'auteur est un homme qui se tient au courant des questions religieuses et théologiques, et qui connaît bien en particulier son Ancien Testament. Il aurait pu citer d'autres arguments, tout aussi probants, en faveur de la non-mosaïcité du Pentateuque ; il rabaisse, lui aussi, trop les prêtres, dans lesquels il ne voit que des cléricaux mettant l'accent sur les formes, au profit des prophètes ; enfin il spiritualise trop l'espérance messianique, qui lui apparait comme l'attente vague d'une lumière plus vive, alors qu'elle a aussi son côté national, terrestre et que les contours en sont nettement

dessinés[1]. Ses remarques sur les résultats des fouilles valent mieux que les exemples qu'il donne, exemples qui pourraient être plus appropriés et plus convaincants.

A propos de l'histoire des religions, il n'est pas juste de dire d'une manière absolue qu'elle a ramené à une origine commune celles d'entre celles qui présentent des analogies ou qu'elle a établi la dépendance des unes par rapport aux autres. Il est des vérités qui ont pu surgir, à la fois, dans plusieurs milieux différents, et des ressemblances qui sont plus de forme que de fond : ainsi pour ce qui concerne la vie future. Dans la religion d'Israël il n'est pas certain que la croyance à la survie se soit modifiée sous l'action de la notion plus développée des disciples de Zoroastre, quelque influence que le parsisme ait pu exercer, à partir de l'exil, sur le judaïsme. L'idée de la résurrection individuelle, qui surgit tardivement, à l'époque des Maccabées, s'explique suffisamment comme le terme d'un développement organique qui s'est opéré au sein même de la religion du peuple de la promesse. Dans la partie pratique, l'auteur ne se rend pas non plus suffisamment compte que, si certains morceaux de l'Ancien Testament se prêtent bien à l'enseignement de l'enfance, on ne peut lui faire comprendre, au-dessous d'un certain âge, l'enchaînement de l'histoire religieuse qui s'y déroule.

Mais ce sont là des critiques de détail, qui n'enlèvent rien au mérite du travail, auquel le jury a alloué aussi un prix de 300 francs. Il est dû à la plume féconde d'un jeune pasteur, qui unit à la haute culture le talent du publiciste et celui du poète, et qui vient de publier dans la *Bibliothèque universelle*[2] deux articles très documentés sur le code d'Hammourabi : M. Roger Bornand, pasteur à Thierrens, ci-devant à Gand (Belgique).

Il nous reste à parler du mémoire à bien des égards remarquable qui était muni de la légende : ***Le salut vient des***

[1] Voir ce que dit sur ce point, M. Kautzsch, ouvrage cité, p. 20-23.

[2] Livraisons de novembre et de décembre 1905.

Juifs (Jean IV, 22). Pour son auteur également, il s'agit de vulgariser chez les moniteurs et monitrices la nouvelle conception de l'histoire sainte et de créer par là chez eux une mentalité qui les mette en possession d'une meilleure méthode d'enseignement. Pour atteindre ce but, il expose d'abord à grands traits ce qu'il y a de changé dans la manière de comprendre l'Ancien Testament, puis il étudie les voies et moyens d'une réorganisation de l'enseignement conforme à ce changement de point de vue.

L'auteur donne, au début, une excellente définition de la *critique*, qui a pour but de déterminer la date, l'origine, le degré d'historicité des livres et documents dont la Bible se compose, et qui ne fait qu'appliquer à la Bible la méthode aujourd'hui employée à l'égard de tous les documents du passé, puis il en indique les différentes branches : *a*) critique proprement dite, à la fois historique et littéraire ; *b*) critique du texte, qui s'occupe des manuscrits, des variantes, des versions ; *c*) exégèse, qui est une interprétation analytique, philologique et archéologique des écrits sacrés. Il s'occupe ensuite du catalogue des livres saints de la synagogue, le *canon hébreu*, dont l'ordre, qui sur plus d'un point diffère de celui de nos Bibles modernes, est celui dans lequel la collection s'est formée, et des apocryphes qui y ont été ajoutés. Il passe rapidement en revue, en suivant les trois parties de ce canon, les *livres de l'Ancien Testament*, en les envisageant à la lumière de la critique moderne. Il fait ressortir la *modification des thèses traditionnelles* qui est résultée de cette critique : la notion historique de la Bible a été substituée à la théorie du bloc infaillible, et la loi subordonnée aux prophètes dans l'économie du salut. Enfin il donne une *esquisse d'une histoire organique de la religion d'Israël*, qui part de l'animisme ou religion des esprits, pour aboutir, au temps de l'exil, à la notion du Dieu unique et universel, — « qui conduit son peuple par le dur chemin de l'épreuve pour le rendre digne d'apporter la lumière à toutes les nations, » — après avoir franchi les étapes de la croyance au Dieu patron de la famille et de la tribu, puis au Dieu national

d'Israël n'excluant pas l'existence d'autres dieux moins puissants que lui.

L'adaptation des résultats de la critique à l'enseignement religieux nécessite des *conditions religieuses*, qui sont, en premier lieu, la foi. L'application de la nouvelle méthode doit être une œuvre de foi, c'est-à-dire de confiance. Les exigences de la foi chrétienne ne sont pas des postulats auxquels nous aurions à subordonner les faits. La foi ne comporte aucune présupposition conforme ou contraire à ce que peut établir la science. Il ne peut y avoir entre elles ni antagonisme ni compromis. On voit que, sur ce point capital, l'auteur se rencontre avec M. Hollard. A la foi doivent s'ajouter la sincérité, — aller jusqu'au bout de ce qu'on sait est une manière d'aller jusqu'au bout de ce qu'on doit, — et le discernement spirituel, qui permettra de choisir dans la Bible ce qu'elle offre de vraiment propre à nourrir les âmes de nos enfants. Les *conditions scientifiques* comportent des connaissances à acquérir et des livres à lire. Sur ces deux points l'auteur donne de précieuses directions et d'utiles renseignements. Les développements qui suivent sur les *conditions pédagogiques* à remplir, traitent des difficultés du problème, du principe directeur (la critique n'est pas un but, mais un moyen), de la rupture avec l'enseignement littéraliste, de l'orientation positive de l'enseignement nouveau, du choix et de la distribution des matières, de l'utilisation des récits non historiques, miraculeux ou de moralité inférieure, de la division et de la graduation de l'enseignement, des manuels à employer et du plan à suivre. Ce plan comprend quatre parties et commence par les patriarches ; les grandes traditions du commencement de la Genèse ne viennent que plus loin, au moment de l'histoire d'Israël où elles ont été fixées. La liste comprend soixante-cinq sujets rattachés aux époques préhistorique, héroïque, prophétique et judaïque, les trois dernières étant divisées chacune en deux ou trois périodes.

Ce travail est incontestablement supérieur à tous les autres au point de vue scientifique, et si le jury n'avait eu à tenir compte que de ce facteur, il l'aurait mis hors de pair. L'au-

teur est tout à fait maître de la matière, et les questions pédagogiques sont de même supérieurement traitées. Les deux parties sont bien proportionnées et la forme ne laisse rien à désirer. L'auteur connaît aussi très bien la littérature du sujet, il fait preuve d'une grande indépendance de jugement et il est très fort dans la critique des thèses traditionnelles ou des essais de solution qui lui paraissent insuffisants. Enfin, tout en sachant bien que seules les leçons du dimanche concernent notre personnel auxiliaire de moniteurs et de monitrices, il n'a, avec raison, pas cru devoir faire abstraction de celles de la semaine, estimant qu'en principe ces différentes leçons doivent former un inséparable tout, et que tracer, comme on veut le faire, une ligne de démarcation nette entre l'histoire d'un côté et l'édification de l'autre, tendrait à consacrer une véritable dualité d'enseignement. La question était d'ailleurs posée d'une manière toute générale.

Le concurrent ne s'est toutefois occupé que de la critique biblique et n'a rien dit des exigences de la science, il ne parle qu'incidemment, dans une note, des découvertes archéologiques. En outre, ceux des membres du jury qui sont le plus en contact avec nos moniteurs et monitrices ont trouvé qu'il n'avait pas suffisamment approprié son travail à l'état d'esprit de ces derniers. Il s'est borné à énoncer les résultats d'une critique souvent très avancée, sans montrer, au moins sommairement, comment on y est parvenu, ce qui eût été nécessaire, puisqu'il s'agit de convaincre ceux dont ces résultats heurtent les idées, et il n'a pas non plus suffisamment montré que l'édifice de la foi n'est pas ébranlé par l'introduction des idées nouvelles. Cependant la lecture de son mémoire sera très profitable à une élite intellectuelle, qui se rencontre aussi, grâce à Dieu, parmi les laïques à l'œuvre dans le champ du Seigneur. Le jury n'a pas hésité à lui accorder un prix de 300 francs, en exprimant le vœu que ce mémoire soit publié, ainsi que les deux travaux honorés de la même récompense. L'auteur en est M. Emile Lombard, pasteur à Savagnier (Neuchâtel), dont les solides études exégétiques insérées dans la *Revue de théologie et de philosophie*

ont été remarquées, et qui a aussi traité avec beaucoup de compétence, dans le même recueil, du rôle de la critique dans l'enseignement religieux et dans la prédication[1].

III

Quelques observations et réflexions personnelles pour conclure. Comme on l'aura remarqué, il est un point du programme qui a été compris de différentes manières par les concurrents et qui pouvait être diversement interprété : c'est celui qui a trait aux exigences de la foi chrétienne. MM. Hollard et Lombard les ont placées en regard non pas tant de l'Ancien Testament que des exigences de la science. M. Anet a également rapproché la foi de la science, mais pour les mettre ensemble en relation avec l'esprit qui doit animer l'instructeur. M. Bornand a fait porter l'accent sur l'adjectif plutôt que sur le substantif, et a opposé à la foi *chrétienne* ce qui, dans l'Ancien Testament, est contraire à l'esprit du Dieu de l'Evangile; nous croyons qu'il a serré de plus près la pensée du Comité telle que celui-ci l'avait exprimée. Enfin, en traitant aussi isolément les postulats de la foi et ceux de la science, on pouvait rechercher ce que la foi chrétienne exige que nous acceptions de l'Ancien Testament[2] ou tout au moins envisager celui-ci plutôt dans son accord avec le Nouveau que dans ce qui l'en distingue, et c'est ce qu'ont fait les auteurs des deux mémoires qui précèdent immédiatement les travaux primés. Il n'y avait là-dessus rien de bien nouveau à dire, et ce n'était évidemment pas ce que le Comité demandait.

En parcourant les travaux des concurrents, nous avons été frappé par un autre fait. Si ceux d'entre eux qui sont au courant du mouvement théologique ont montré l'application des résultats de la critique à la *religion* d'Israël, ils n'ont pas montré en quoi l'*histoire du peuple* et de ses origines en est influencée, sauf pour la période préhistorique et patriarcale,

[1] Numéro de janvier 1903, p. 69.

[2] Comme l'a fait M. Westphal dans la préface de son *Jéhovah*, p. 8 ss.

et pourtant c'est cette histoire que racontent en définitive les récits expliqués jusqu'ici à l'Ecole du dimanche. Il eût été intéressant d'en suivre le fil aussi bien que celui des idées religieuses et de noter, au passage, les notions erronées qui ont été redressées, par exemple au sujet de la conquête de la Palestine et des fameux massacres des Cananéens qui ont déjà fait tant couler d'encre. N'eût-il pas été bon de faire connaître aux moniteurs qu'une étude attentive des sources a permis d'établir que cette conquête n'a pas été intégrale, mais s'est opérée graduellement, que la prise de possession du pays découlant de lait et de miel n'a pas toujours eu lieu à main armée, mais aussi ensuite d'entente pacifique avec les anciens habitants; que dès lors, si la barbarie de l'époque et la pratique de l'interdit ont fait répandre bien du sang, les massacres n'ont pas eu ce caractère de généralité qui leur est attribué, mais sont, en tant que systématiques, des massacres sur le papier, ordonnés après coup par les auteurs de la loi deutéronomique pour empêcher tout contact d'Israël avec l'idolâtrie? D'autre part, pour citer, à côté de ce grand fait, deux personnages importants entre tous, n'y avait-il pas lieu d'expliquer, avec textes à l'appui, que le David et le Salomon de la tradition ne sont pas toujours, tant s'en faut, ceux de l'histoire?

Quelques indications sur l'*haggada* juive, cette interprétation pieuse des portions historiques de l'Ancien Testament, qui ne se contentait pas de chercher au texte un sens caché, mais le paraphrasait, et l'augmentait de produits de la fantaisie religieuse, n'eussent pas été de trop. Elles auraient fait voir qu'on peut très bien sortir les anecdotes ainsi ajoutées de la trame historique primitive dans laquelle elles ont été insérées, et que c'est parfois tout bénéfice. Ainsi l'on sacrifiera sans regret deux histoires qui déparent leur contexte et qui sont le fruit de l'*haggada :* celle du foudroiement, sur l'ordre d'Elie, des envoyés d'Achazia (2 Rois I, 9 ss.; comp. Luc IX, 54, où Jésus réprimande ses disciples qui voulaient, sous l'inspiration de ce récit, agir de même envers les Samaritains inhospitaliers) et celle des petits enfants dévorés par

des ours pour s'être moqués d'Elisée (2 Rois II, 23-24.) Ces épisodes ne figurent pas dans la liste romande des sujets pour les Ecoles du dimanche, mais on les trouve dans certains livres protestants d'édification composés pour les enfants. (Voir, en particulier, *Ligne après ligne*, explication des récits de l'Ancien Testament publiée par la Société de Toulouse, 7e édition, 1897, p. 424 ss. ; 434 ss.)

Si nous passons maintenant au côté pratique de la question. la conclusion qui nous paraît ressortir du caractère qu'on propose de donner à l'enseignement de l'Ancien Testament, c'est que, sous la forme nouvelle, il ne peut s'adresser à de jeunes enfants. On a déjà de la peine à faire comprendre à des catéchumènes de culture moyenne la distinction dès longtemps reconnue entre la préparation et l'accomplissement du salut, et maintenant il s'agit d'initier les enfants aux différentes phases du développement religieux en Israël ; car il faut en venir là si l'on ne veut pas continuer à idéaliser les patriarches et, à côté de cela, à imputer des cruautés au Dieu dont on prétend enseigner la parole. En effet, continuer à garder le vieux moule tout en enlevant à certains récits ce qui pourrait nuire à la dignité de Dieu, comme le conseille l'un des concurrents non primés [1], n'est qu'une demi-mesure et ne peut que jeter du trouble dans l'esprit de l'enfant, qui a devant lui le texte précis de la Bible, d'après lequel Dieu lui-même ordonne le sacrifice d'Isaac, la tuerie à laquelle se livrent les lévites au Sinaï (Ex. XXXII, 26 ss.) et le massacre des populations en temps de guerre. Quelle autorite peut avoir pour lui un enseignement qui appelle des réserves continuelles et qu'il faut sans cesse mettre au point ? Ensuite, que faire de textes comme celui souvent cité du Livre du pacte (Ex. XXI, 21, article de loi absolvant le maître qui ne tue pas du coup son esclave) qui avait scandalisé le nègre avec lequel l'évêque Colenso traduisait l'Ancien Testament [2] ? Car enfin

[1] L'auteur du travail intitulé : *Dieu a parlé par les prophètes*. Voir aussi l'article de M. H. Gagnebin, dans l'*Education chrétienne* de décembre 1905, p. 600.

[2] Kautzsch, ouvr. cité, p. 14-15.

l'enfant le rencontrera dans la Bible s'il la lit, et il est en droit d'en demander la justification ! Il faut donc, après lui avoir appris à distinguer entre Bible et parole de Dieu, lui parler d'un état de religiosité inférieure qui a précédé les lumières nouvelles apportées par les prophètes. Or s'il est déjà difficile de lui faire comprendre la distinction à établir entre la religion de l'Ancien Testament et la science des Hébreux avec laquelle elle est amalgamée, il l'est encore davantage de lui apprendre à faire le départ entre une moralité très imparfaite pour ne pas dire plus, et la foi à laquelle elle est associée.

MM. Bornand et Lombard estiment que l'idéal serait la division des enfants en classes avec un enseignement gradué[1], qui n'existe ni dans les Ecoles du dimanche ni dans celles de la semaine, et qu'il serait, ils le reconnaissent, difficile d'organiser ; aussi n'en font-ils pas même la proposition. Cet enseignement, qui comporterait trois degrés, mettrait peu à peu l'élève en état de comprendre l'histoire de la révélation. Il serait malheureusement de toute impossibilité de le faire fonctionner dans les Ecoles du dimanche, dont les moniteurs reçoivent la même préparation pour s'adresser à des enfants de tous les âges, qui entendent, après l'enseignement particulier dans les groupes, la même instruction générale. Nous nous demandons s'il ne serait pas plus simple de n'aborder l'étude de l'Ancien Testament, en en suivant la trame historique pour aboutir aux prophètes et aux Psaumes, qu'au moment ou l'on peut d'emblée distinguer dans l'enseignement entre légende et histoire, entre religion et science, et entre foi et morale. C'est dire que cette étude devrait, non précéder, mais suivre celle du Nouveau. Cette interversion nous paraîtrait très heureuse, car le but premier de notre enseignement biblique n'est pas de faire, même dans un esprit religieux et avec des applications pratiques, l'histoire de la révélation en Israël, mais de développer la foi et la vie

[1] Voir aussi dans l'étude citée de M. Tarrou les lettres de MM. Vuilleumier et de Faye. *Revue du christianisme social* du 15 janvier 1895, p. 39 et 41.

chrétienne, dont on ne trouve dans l'Ancien Testament que les signes avant-coureurs parfois difficiles à découvrir. La préparation du christianisme intéresse sans doute la piété, mais la connaissance n'en est pas indispensable à son éclosion dans une âme d'enfant; elle ne peut même servir qu'à compléter des connaissances chrétiennes déjà acquises. Cette solution n'exclut cependant pas, nous allons le voir, un enseignement préparatoire qui serait donné aux petits avant celui du Nouveau Testament. Elle aurait, d'autre part, l'avantage de mettre fin au système de rotation des listes de l'Ancien et du Nouveau Testament, grâce auquel l'enfant apprend, au petit bonheur, à connaître Abraham, Isaac et Jacob au commencement ou au milieu, sinon à la fin des années qu'il passe à l'Ecole du dimanche. Enfin elle ne bouleverserait pas l'organisation existante.

On s'en tiendrait donc au Nouveau Testament — dont, pour le dire en passant, l'enseignement devrait être aussi amélioré, comme le remarque très justement M. Lombard, — pour les enfants d'âge moyen, qui forment le gros contingent de ceux qui suivent l'Ecole du dimanche, et c'est de l'Evangile que seraient exclusivement tirés les sujets de la liste principale, destinée à faire l'objet d'une instruction par groupes, puis d'une instruction générale. On organiserait, pour les élèves les plus âgés, avec l'élite intellectuelle du corps des moniteurs et monitrices, qui devraient naturellement être préparés par le pasteur pour cette tâche, un enseignement séparé, qui montrerait Dieu élevant le peuple d'Israël pour frayer les voies à Jésus-Christ et préparer le salut du monde. C'est dans cet enseignement supérieur qu'on donnerait aux élèves cette vue d'ensemble des voies de Dieu en Israël que M. Gagnebin déclare avec raison nécessaire à une solide instruction religieuse[1], mais qui n'est, elle aussi, accessible qu'aux enfants d'un certain âge.

Pour les petits, qui ont déjà dans bien des endroits leur Ecole du dimanche spéciale, on aurait aussi un enseigne-

[1] Article cité.

ment distinct ; cet enseignement ne comprendrait, à côté de morceaux à leur portée tirés des Evangiles, que les récits de l'Ancien Testament réellement édifiants et historiquement admissibles, que l'on peut raconter sans être obligé de faire aucune réserve ni au point de vue moral, ni au point de vue scientifique, et il laisserait de côté les autres, pour leur être exposés seulement quand ils seront en état de distinguer entre la forme contingente et le fond de vérité religieuse ou morale qu'elle recouvre. Qu'on le veuille ou non, le simple exposé des faits, abstraction faite d'un commentaire critique censé réservé pour plus tard et qui, les trois quarts du temps, ne viendra jamais, a pour résultat de faire croire aux enfants qu'on ne leur enseigne que des faits authentiques, et ensuite ils risqueront toujours de rejeter la foi chrétienne avec l'ânesse de Balaam, la baleine de Jonas ou la création en six jours. Une méthode qu'on pourrait aussi employer pour le degré inférieur serait, si l'on ne veut pas laisser tout à fait de côté l'enchaînement historique des faits, de s'en tenir tout au moins aux plus grandes figures qui se succèdent dans la galerie des hommes de Dieu de l'ancienne Alliance, en en faisant le sujet d'homélies pour les enfants, homélies dans lesquelles on pourrait, avec la même facilité que dans la prédication, laisser de côté les traits choquants ou invraisemblables de leur caractère et de leur vie pour s'attacher au reste ; mais cette manière de les présenter n'est pas à la portée du commun des moniteurs.

Nous donnons cette idée pour ce qu'elle vaut ; elle nous est apparue comme la conclusion pratique de l'étude approfondie que nous avons faite de la question. Au fond, c'est plus tard, à partir de seize ans, que les enfants de développement moyen seraient tout à fait en état de comprendre un enseignement tenant compte à la fois des exigences de la foi chrétienne et de celles tant de la science que de la critique ; mais, en présence de l'impossibilité de grouper l'ensemble de la jeunesse après la fin du catéchuménat, force est bien d'anticiper un peu sur le moment qu'il conviendrait d'attendre, de déposer au moins dans son esprit des germes de saines

connaissances religieuses qui, avec le secours de Dieu, se développeront plus tard.

D'autre part, il ne faut pas trop compter sur les écoles et les Eglises pour aller de l'avant; les unes sont rattachées à tout un organisme administratif, qui est une lourde machine à remuer, les autres sont plutôt conservatrices. La Société des Ecoles du dimanche a plus de liberté de mouvement et son organisation est plus élastique; c'est à elle à prendre les devants ; elle agira d'ailleurs indirectement sur les cultes de la jeunesse et sur les catéchismes du dimanche, dont une bonne partie suivent déjà son programme, en attendant qu'il y ait une corrélation constante entre l'enseignement religieux de la semaine et celui du dimanche.

Il n'y a pas de temps à perdre ; car d'un côté l'esprit des enfants se montre de plus en plus réfractaire à l'acceptation de faits que nos pères admettaient sans sourciller, et d'autre part l'influence des idées traditionnelles pèse toujours de tout son poids sur les jeunes esprits. Nous en avons eu l'autre jour une démonstration vivante. Un petit garçon de huit ans, qui nous touche de très près, demandait à sa mère qui venait de lui lire, dans *Ligne après ligne*, l'histoire de Noé faisant entrer les animaux dans l'arche : « Est-ce vrai ? » Interrogé sur le motif de sa question, il répondit : « Comment ont-ils pu tous là-dedans? » Il ne s'était pas encore demandé comment Noé avait pu « faire entrer dans l'arche, *à jour fixe*, une paire de *tous* les animaux, depuis le lion du désert jusqu'à l'oiseau-mouche des forêts de l'équateur » (Gen. VII, 13-16) ni comment ces mêmes animaux avaient pu « en sortir en bon ordre trois cents jours après (VIII, 19), sans s'être fait le moindre tort les uns aux autres. » Et cependant une objection toute naturelle s'était présentée à son esprit. Sa sœur, une fillette de dix ans, très intelligente et très éveillée, qui lit beaucoup en particulier les livres de la Société de Toulouse dont la bibliothèque de l'Ecole du dimanche est abondamment fournie, eut bientôt fait de lui fermer la bouche en lui disant sur un ton qui n'admettait pas de réplique : « Oui, c'est vrai ! Il faut croire tout ce qui est

écrit dans la Bible. » Cela n'empêcha pas cette même fillette, de demander quelques jours plus tard à sa mère, qui venait de lui expliquer le sacrifice d'Isaac en disant qu'il faut toujours obéir à Dieu et être prêt à lui sacrifier, s'il l'exige, mêmes les personnes les plus chères : « Alors si Dieu t'ordonnait de me sacrifier, moi, lui obéirais-tu comme l'a fait Abraham ? » L'enfant avait naturellement pris la chose à la lettre, et la mère ne sut que répondre[1].

Combien il est urgent, d'autre part, de dissiper, en instruisant avec plus de discernement qu'on ne l'a fait jusqu'ici la génération qui grandit, les malentendus qui persistent au milieu de nous sur ce qui constitue l'essence de la foi chrétienne, c'est ce que montrera un autre fait, tout récent, que nous citerons pour terminer. Le jeudi 16 novembre 1905, à la Maison du peuple de Lausanne, une nombreuse assemblée était réunie pour assister à un débat contradictoire, organisé par la Société de la libre pensée, sur le nouveau manuel d'histoire sainte de l'Ancien Testament introduit dans les écoles primaires vaudoises. Commencée par un instituteur, l'attaque fut ensuite conduite entre autres par un éminent aliéniste qui, s'il a rompu avec le dogme chrétien, n'en professe pas moins une morale très relevée. On pouvait supposer qu'un esprit aussi cultivé, vivant dans un milieu protestant, aurait eu au moins une vague idée de la distinction qu'il faut établir, dans les antiques traditions de la Genèse, entre l'historicité des faits qu'elles relatent et les idées religieuses qu'elles renferment. Il faut croire qu'il n'en est rien, puisqu'il s'en est pris à l'arche de Noé, et en le faisant il n'en voulait pas tant au manuel incriminé, qui affirme la réalité du déluge[2], qu'à la Bible et au christianisme : « Comment, a-t-il demandé, Noé aurait-il pu enfermer dans l'arche les 22 000 espèces de fourmis que l'Europe seule porte sur son

[1] Comparez le trait analogue rapporté par M. Wilfred Monod, dont le fils, âgé de moins de cinq ans, ne pouvait déjà s'expliquer que les adorateurs du veau d'or eussent été égorgés sur l'ordre de Dieu. (*Revue du christianisme social*, 1902, p. 105.)

[2] En le limitant, il est vrai, « à la portion de la terre qui était habitée. »

sol? » Voilà les vieilles armes qu'on continue à brandir contre l'Evangile; il est temps de les ôter des mains de ceux qui continuent à s'en servir, hélas! avec trop de succès auprès de certaines intelligences peu éclairées. La lumière de la vérité qui sauve finira par avoir raison des nuages qui cherchent à l'obscurcir; mais pour en assurer le triomphe, il nous faut être ouvriers avec Dieu par le travail de l'intelligence comme par le don du cœur et la consécration de la volonté.

LA RELIGION DE BABYLONE ET LA RELIGION D'ISRAËL [1]

PAR

JAMES BARRELET

Depuis quelques années, l'étude de l'Ancien Testament a pris une nouvelle orientation. Pendant plus d'un siècle, les théologiens se sont occupés surtout de critique. Un labeur considérable a été voué à la question de la composition des livres de l'Ancien Testament. Un siècle exactement s'est écoulé entre la modeste mais féconde initiative d'Astruc (1753) et l'ouvrage classique de Hupfeld (1853). A partir de cette dernière date, l'accord s'est établi sur l'existence et les caractères propres de quatre documents ayant servi à la composition du Pentateuque. Le problème de la succession chronologique de ces sources a été traité à fond par l'école Graf-Wellhausen ; ce dernier savant a étendu ses investigations aux autres livres de l'Ancien Testament. L'un après l'autre, les théologiens ont accepté les résultats de cette critique littéraire. Dans son magnifique ouvrage, notre collègue M. Lucien Gautier vient de mettre le public français au courant de ces résultats.

Il ne faut pas regretter l'immense travail qui s'est accompli pendant ce long espace de temps. Mais il ne faut pas davantage se figurer qu'il n'y a plus rien à faire, et que tout est dit, quand on a acquis des notions saines en fait de critique.

Comme pour nous empêcher de nous reposer sur nos lau-

[1] Travail présenté à la Société vaudoise de théologie, le 26 mars 1906.

riers, l'assyriologie est venue nous secouer. Depuis un demi-siècle, des fouilles toujours plus nombreuses et plus productives nous ont renseignés non seulement sur l'histoire politique et militaire des grands empires de Ninive et de Babylone, mais aussi sur les mœurs, la législation et les idées religieuses de leurs habitants. Plusieurs points d'histoire et de chronologie bibliques ont été élucidés ; le rôle politique des royaumes d'Ephraïm et de Juda a été mieux compris. Il était naturel que la question se posât également de savoir si la religion babylonienne a exercé une influence appréciable sur la religion d'Israël ?

Comme dans le domaine de l'histoire politique, il s'est mêlé de la passion dans ces débats qui auraient dû être conduits avec la sérénité de la science. D'une part, certains théologiens ont affirmé que Babylone n'a exercé aucune action quelconque sur l'esprit israélite ; quand il y a des ressemblances incontestables, ce serait toujours Babylone qui aurait copié Israël en le dénaturant. A l'autre extrême sont les « panbabyloniens, » qui voient l'influence babylonienne partout ; pas une croyance religieuse, pas une forme de la pensée ou du langage n'appartiendrait en propre à la Bible. Tout s'expliquerait par Babylone.

Maintenant que les flots soulevés par la trop fameuse controverse « Babel et Bible » se sont calmés, c'est peut-être le moment de reprendre le sujet avec un peu plus de sang-froid. Je ne saurais prétendre à la compétence d'un assyriologue, ni me bercer de l'espoir qu'une étude comme celle-ci en arrive à épuiser une question aussi vaste.

Certains assyriologues prétendent même nous fermer la bouche. L'un d'entre eux écrivait, il y a quelque temps : « Aucun des théologiens s'occupant de l'Ancien Testament n'est assyriologue ; ce n'est qu'en le devenant qu'ils pourraient réellement faire avancer les questions,... ce n'est que par l'assyriologie qu'on peut apprendre à connaître la nature de l'Orient antique[1]. » Combien j'aime mieux l'attitude

[1] O. Weber, *Theologie und Assyriologie im Streit um Babel und Bibel*. Leipzig, Hinrichs. 1904 — Cité par Nowack, *Theol. Rundschau*, mars 1906, p. 89.

modeste d'un autre assyriologue qui, parfaitement documenté, termine une conférence par ces mots : « Des milliers de textes n'ont pas encore été déchiffrés ; chaque année apporte des découvertes nouvelles, tout est encore en formation (*Alles ist im Fluss*). C'est gaspiller son temps que de vouloir bâtir des systèmes à l'heure présente. Ce qu'il nous faut, ce sont des études philologiques solides, études qui, aujourd'hui comme jadis, ne peuvent aboutir qu'à l'école de l'arabe. Après ce travail préliminaire, on abordera les inscriptions et on les fera parler, sans s'inquiéter d'avance de ce qu'elles diront. Certes, elles ne refuseront pas de parler, et en considérant les résultats des déchiffrements jusqu'à ce jour, nous constatons que leur contenu a profité à l'Ancien Testament, non en l'obscurcissant et en le démolissant, mais en édifiant et en éclairant[1]. »

Je dois vous présenter mes excuses pour le titre que j'ai donné à ce travail. Il est clair que je n'entends pas parler de la religion de Babylone et de la religion d'Israël en général. On a d'ailleurs fait trop de théorie, et il serait temps d'en revenir à l'observation des faits. Je ne crois pas que la troisième édition du grand ouvrage classique de Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1903, ait fait faire un réel progrès à la question qui nous occupe. Dans la partie de cet ouvrage consacré à la religion, Zimmern développe tout le système religieux des Babyloniens, cherchant pour chaque croyance, pour chaque dogme, pour chaque divinité des parallèles dans la religion de l'Ancien Testament. Il est vrai que dans son avant-propos (p. 345), ce savant déclare laisser au lecteur le soin d'apprécier s'il y a, ou non, dans chaque cas particulier, un emprunt fait par l'Ancien Testament. Mais l'impartialité ainsi annoncée n'est pas toujours observée dans la pratique. Chaque fois qu'arrive la mention d'une croyance babylonienne, on a l'impression que l'auteur se demande : qu'est-ce qu'on pourrait bien trouver, en fait de

[1] C. Bezold, *Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament*. Tübingen, Mohr, 1904. — Cité dans le même article, p. 93.

parallèle biblique? Pour employer une expression un peu familière, il semble que Zimmern se bat les flancs pour établir la thèse que toutes les idées religieuses de Babylone se répercutent nécessairement en Israël.

Nous ne voulons pas entrer dans ce fouillis, où nous nous perdrions, et vous avec nous ; mais pour donner un tour pratique à ce petit essai, nous commencerons par une enquête historique, en nous demandant quels ont été, au cours de l'histoire, les points de contact entre Israël et Babylone? Ainsi nous aurons un cadre positif, et nous pourrons peut-être nous rendre compte des moments où, — non pas en théorie, mais en réalité, — une action religieuse a pu s'exercer.

* * *

Il y a, me semble-t-il, trois époques de contact entre Israël et Babylone (ou, plus exactement, entre Israël et les grands empires mésopotamiens, soit Assur, soit Babylone), je résume ces époques sous les titres : les patriarches, les rois, l'exil.

1. Les patriarches.

Quelle que soit la manière dont on comprend les récits de la Genèse concernant les patriarches, il en ressort clairement qu'à deux reprises au moins, il y a eu une émigration partant des plaines de l'Euphrate et se dirigeant vers Canaan. Cette double migration se rattache aux noms d'Abraham et de Jacob. Si, — comme on le pense généralement aujourd'hui, — Abraham fut contemporain d'Hammurabi, le premier de ces voyages aurait eu lieu environ deux mille cinq cents ans avant Jésus-Christ.

La religion babylonienne a-t-elle eu, pendant cette période reculée, une influence sur la religion des patriarches? Pour répondre à cette question, il faudrait que nous fussions documentés sur l'histoire des patriarches par des pièces contemporaines, inscriptions ou autres écrits. Or, nous n'avons pas de pièces pareilles, et nous en sommes réduits à puiser

nos informations dans des ouvrages rédigés bien des siècles plus tard. Il nous est permis, cependant, d'interroger ces documents qui ont servi à composer la Genèse et les livres qui la suivent, et de comparer les données qu'ils peuvent nous fournir avec les renseignements beaucoup plus détaillés que nous trouvons dans les monuments babyloniens.

Or, nous rencontrons, en ce qui concerne Abraham et Jacob, deux traditions qui, — loin de suggérer une influence babylonienne, — supposent, au contraire, une opposition, et même une opposition consciente et voulue, faite par ces émigrants aux idées religieuses de Babylone. Dans le discours d'adieu que Josué adresse au peuple d'Israël à la fin de sa carrière, il dit : « Vos pères, Térach, père d'Abraham et père de Nachor, habitaient anciennement de l'autre côté du fleuve (c'est-à-dire de l'Euphrate), *et ils servaient d'autres dieux*. (Jos. XXIV, 2.)

Ces paroles nous montrent que, selon un souvenir conservé dans le peuple d'Israël, ses ancêtres avaient été polythéistes. Ce n'est donc pas un monothéisme, cultivé par une élite de Babyloniens, qui aurait été à la base de la religion israélite. Au contraire, Abraham, en se décidant — nous n'avons pas à examiner ici ses considérants — pour le culte de Yahvé, aurait rompu avec les croyances de son milieu.

Cette donnée est absolument confirmée par la stèle de Hammurabi. Ce souverain, en effet, en guise d'introduction à son fameux code, énumère une quantité de divinités avec lesquelles il est en relation.

Du reste, le monothéisme babylonien est une théorie qui a déjà fait son temps. Voici comment s'exprime à ce sujet l'écrit le plus récent concernant la religion d'Israël, et dont l'auteur, Marti, n'est pas suspect d'obscurantisme[1] :

« Récemment encore, on affirmait bien haut que, déjà dans la religion assyro-babylonienne, on rencontrait chez certains esprits éclairés et initiés la notion du monothéisme ; on assurait qu'aux yeux de ces hommes-là, les divinités par-

[1] Marti, *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients*, etc. Tübingen, Mohr, 1906, p. 45.

ticulières avec leurs noms divers n'étaient, pour ainsi dire, que les rayons (*Ausstrahlungen*) du dieu unique. Cette assertion ne s'est pas confirmée ; il a fallu en rabattre. C'est tout au plus si l'on parle encore de courants monothéistes qui auraient existé à l'état ésotérique dans la religion babylonienne et qui, peut-être, auraient constitué le fond de la religion astrale; on parle d'un « Dieu suprême, » élevé au-dessus des autres dieux, ou d'un « polythéisme monarchique ». Tout cela est à cent lieues d'une foi véritable en un Dieu unique. On est d'accord pour ne placer qu'au sixième siècle avant Jésus-Christ l'origine d'un courant monothéiste proprement dit chez les peuples de l'Orient en dehors d'Israël. Or, à cette époque-là, il est hors de doute qu'en Israël la foi en un seul Dieu était établie depuis longtemps. »

La seconde tradition se trouve dans la vie de Jacob. Avant de la mentionner, nous faisons observer que, selon les documents israélites, Jacob, tout en ayant séjourné longtemps dans les pays soumis à la domination babylonienne, n'était point de cette nationalité-là. En parlant de ce patriarche, le peuple disait: « Mon père était un Araméen nomade. » (Deut. XXVI, 5.)

Or, cet Araméen nomade est accusé d'avoir emporté de Mésopotamie des idoles. La chose s'est faite à son insu par l'une de ses femmes. Il est très irrité de cette accusation et, arrivé au pays de Canaan, quand il se convainc qu'en effet la caravane qu'il dirige possède des images de dieux étrangers, il fait enfouir ces idoles sous un arbre. (Gen. XXXI, 19 ss.; XXXV, 2, 4.)

Je n'aborde pas la question de savoir si Abraham et Jacob sont des personnages historiques et s'il faut prendre à la lettre tout ce qui est rapporté d'eux. Pour le présent travail, il suffit d'établir qu'une tradition claire, simple et sans parti-pris nous montre les chefs de ces deux antiques émigrations en opposition avec les croyances babyloniennes.

Ce sont là des faits, les seuls sur lesquels nous puissions nous appuyer. Car personne ne prendra au sérieux les affirmations de Winckler, d'après lesquelles Abraham aurait été

primitivement le dieu de la lune, puisqu'il venait d'Ur, siège du culte de la lune dans la Babylonie méridionale. Selon ce même savant, le nombre des esclaves qu'Abraham équipe dans son expédition contre les rois de l'Orient, 318, est une preuve de plus de ses rapports avec la lune, le nombre des jours de l'année pendant lesquels la lune est visible étant précisément de 318. Jacob serait aussi en relation avec l'adoration de la lune: il est père de 12 fils, c'est-à-dire de 12 mois; il a 72 descendants nés de 5 femmes, or l'année compte 360 jours, soit 5 fois 72. Oettli fait observer timidement, en citant ces calculs, que jusqu'ici nous ne connaissions que quatre femmes de Jacob. Mais c'est un détail; quand on poursuit des recherches si importantes, il n'y faut pas regarder de si près. Fort bien; seulement on n'aura plus le droit de blâmer ces pauvres scribes israélites qui manipulaient les généalogies à leur guise, quand on se permet d'inventer une cinquième femme de Jacob. Alfred Jeremias approuve plusieurs des assertions de Winckler; il rappelle que le beau-frère d'Abraham se nommait Laban; or Laban signifie « blanc, » et le féminin de cet adjectif est employé dans quelques passages poétiques de l'Ancien Testament pour désigner la lune. Evidemment Laban, c'est la lune. Edouard Kœnig remarque en passant que Laban était le beau-frère d'Isaac, et non d'Abraham. Pur détail ! Il semble cependant que les savants s'occupant de l'Ancien Testament ne devraient pas se permettre de ces distractions-là. Quant à la chose elle-même, on me comprendra à Lausanne si je dis qu'on peut s'appeler Blanc, sans être pour cela de la lune.

Plus qu'un exemple de ce genre de science. On sait que Jacob bénissant les deux fils de Joseph, préfère, de propos délibéré, Ephraïm à Manassé. Selon Winckler, il y a là une allusion à la rivalité entre les calendriers babylonien et cananéen, le premier plaçant le commencement de l'année au printemps, tandis que le second fait débuter l'année en automne.

Ces affirmations-là ne se discutent pas. Ed. Kœnig se

donne la peine inutile d'examiner si, réellement, la lune est visible 318 jours de l'année[1].

A leur arrivée en Palestine, les patriarches Abraham et Jacob ou, si l'on veut, les deux clans d'émigrés représentés par ces noms-là, subirent-ils au point de vue religieux une influence babylonienne? Pour répondre à cette question, nous n'avons aucune donnée, ni dans les livres de la Bible, ni dans les documents babyloniens. Nous ne pouvons pas recourir à la correspondance de Tell-el-Amarna, car les lettres dont elle se compose datent du quinzième siècle avant J.-C. ; à cette époque-là, Abraham et Jacob appartenaient au passé, et leurs descendants gémissaient sous la servitude de l'Egypte.

Nous en restons donc à notre conclusion et nous disons : lors du premier contact que nous connaissions entre Babylone et les Israélites, ou plutôt les ancêtres de ceux-ci, nous ne sommes pas à même de constater une influence exercée par la religion babylonienne.

2. Les rois.

Nous abordons ici un terrain historique plus solide ; nous possédons des documents de première main, tant dans les écrits bibliques que par les nombreuses inscriptions cunéiformes. Nous pouvons donc, avec quelque espoir de succès, nous poser cette question : Les contacts qui se sont produits pendant cette deuxième phase ont-ils donné lieu à une influence de la religion de Babylone sur la religion d'Israël?

La période dans laquelle nous entrons s'étend de la première mention d'un roi d'Israël dans une inscription cunéiforme, soit de la bataille de Karkar, 854 avant Jésus-Christ, à la ruine du royaume de Juda, 586.

Le premier de ces événements n'est pas mentionné dans la Bible. Il s'agit d'une victoire remportée par Salmanassar II

[1] Voir Oettli, *Gesch. Israels*, p. 45 note. — Alf. Jeremias, *Das Alte Test. im Lichte des alten Orients*, p. 183. — Ed. Kœnig, *Altorient. Weltanschauung und A. T.*, p. 47, 48.

d'Assyrie sur une coalition de rois araméens; Achab, roi d'Israël, si souvent en guerre avec les Araméens[1], est ici leur allié. Personne ne prétendra qu'à cette occasion, le monarque israélite ait subi une influence religieuse de la part de ses vainqueurs assyriens. Chacun sait qu'il était orienté d'un autre côté. Tout en maintenant le culte de Yahvé, comme le prouvent les noms qu'il donna à ses fils, — Achaziah, Jehoram, — il introduisit, grâce à l'ascendant de sa femme Jézabel, la religion phénicienne. Du reste, il mourut peu après la bataille de Karkar.

Une douzaine d'années plus tard (842), le même Salmanassar II mentionne, parmi les rois qui lui payaient un tribut, Jéhu, qui nous est bien connu comme le fondateur d'une nouvelle dynastie à Samarie. Ici encore, nous devons renoncer à l'espoir de constater l'influence que nous cherchons, car Jéhu fut le rénovateur de la religion nationale d'Israël.

La raison d'être de son avènement, c'était le mandat catégorique reçu de la part du prophète Elisée de renverser la dynastie d'Achab, à cause du culte étranger qu'elle avait imposé au pays, et de restaurer la religion de Yahvé. Nous savons avec quelle sauvage ponctualité Jéhu s'acquitta de son mandat. Le farouche ennemi des importations étrangères, l'ami des austères Récabites, si jamais il s'est rendu à la cour de Ninive pour y porter lui-même les sacs d'écus de son tribut, a dû le faire à son corps défendant et bien décidé à ne pas se laisser éblouir par les splendeurs païennes. Du reste, la Bible ne mentionne pas cet état de dépendance de Jéhu à l'égard du roi d'Assyrie ; il est possible qu'il n'ait pas duré longtemps.

Par contre, le livre des Rois (2 Rois XV, 17-20) rapporte que Ménahem, l'un des nombreux souverains qui se succédèrent si rapidement sur le trône d'Israël au cours du huitième siècle, fut tributaire de l'Assyrie. Mais nous ne connaissons de lui que des traits de cruauté, et nous apprenons

[1] Pour éviter la confusion entre les termes Syriens et Assyriens, je préfère appeler les Syriens Araméens, ce qui est, du reste, le nom employé dans l'Ancien Testament.

les mesures qu'il prit pour trouver l'argent qu'il devait verser à son puissant allié. C'est là tout.

Avec Achaz de Juda nous arrivons enfin à un emprunt authentique fait à la religion assyrienne. Achaz, menacé par la coalition des royaumes d'Aram et d'Israël, a appelé à son secours les Assyriens. Tiglath-Piléser III a écrasé les ennemis de Juda et se trouve à Damas, capitale du royaume araméen qu'il vient de défaire. Achaz se rend au quartier général de son puissant allié. Là il voit un autel dont il est si enchanté que, sans attendre d'être rentré à Jérusalem, il en envoie à son prêtre un modèle.

Aussitôt après son retour, il procède à diverses modifications dans la distribution du temple, *à cause du roi d'Assyrie*, comme il est dit expressément (2 Rois XVI, 18; voir tout le passage XVI, 10-18). Il n'est pas parlé d'une divinité nouvelle qu'Achaz aurait introduite. Il semble même ressortir des textes que sur l'autel en question, Achaz a offert les sacrifices habituels à l'Eternel. L'emprunt fait à l'étranger ne consisterait donc que dans la forme de l'autel. Ceci se passe en 732.

On pourrait être surpris que ce soit à Damas, capitale d'un royaume vaincu et détruit, que le roi de Juda soit allé trouver un modèle d'autel, et que ce modèle ait été emprunté aux Assyriens. Le Chroniste représente les choses autrement (voir 2 Chron. XXVIII, 20-25). D'après ce récit, le roi d'Assyrie n'a rien fait pour Achaz; celui-ci a été battu par les Araméens, et il sacrifie aux dieux qui ont secouru ses vainqueurs. Mais nous donnons la préférence à la version du livre des Rois; le Chroniste, écrivant beaucoup plus tard, a évidemment voulu écarter la difficulté que nous avons signalée, et dont lui aussi s'était aperçu. Cette difficulté s'explique si nous supposons que Tiglath-Piléser aurait eu dans son camp un autel portatif pour pouvoir, même en campagne et loin de son pays, rendre à ses dieux un culte convenable.

Du reste, la chose n'a pas très grande importance, puisque, — nous l'avons vu, — dans cette affaire aucune divinité

assyrienne n'est nommée, ni même aucune pratique autre que celles qui étaient prescrites par la loi israélite.

Mais il ressort de passages subséquents que plus tard des emprunts plus sérieux ont été faits par Achaz à des religions païennes. Evidemment, ses relations avec Ninive, dont il resta le vassal, l'entraînèrent dans cette voie de l'imitation dans laquelle il était entré.

Nous apprenons, en effet, que le roi Josias, lors de la grande réforme du culte, « démolit les autels qui étaient sur la chambre haute d'Achaz et que les rois de Juda avaient faits, et les autels qu'avait faits Manassé dans les deux parvis de la maison de l'Eternel. » (2 Rois XXIII, 12.) Ce passage, ainsi que la mention des chars du soleil (ibid. v. 11), font penser que l'adoration du soleil avait été introduite dans le temple de Jérusalem. Mais il est bon de rappeler que les cultes abolis par Josias, dont il est parlé dans ce chapitre, sont cananéens, phéniciens, moabites, ammonites autant et plus que babyloniens; voir la mention d'Astarté, de Moloc, de Kemosh, de Milkom (vers. 4, 6, 10, 13).

C'est aussi un mélange de cultes de diverses nations qui s'établit à Samarie et dans les environs de cette ville, à la suite de la conquête de ce royaume par les Assyriens (voir 2 Rois XVII).

Tout cela est, selon l'expression qu'emploie Cornill dans son récent commentaire sur Jérémie, un syncrétisme des plus confus (*der wüsteste Synkretismus*[1]). Ce même savant démontre qu'au milieu de ce mélange, le trait principal est le culte des astres, qui était la religion officielle des Assyriens (ibid.). Les Assyriens étaient alors la nation dominante; on en concluait que leurs dieux, leur ayant donné la victoire, étaient plus puissants que les dieux des peuples vaincus. Manassé de Juda étant vassal d'Assur, devait fatalement adopter la religion de son suzerain.

L'influence assyrienne, vers la fin de la période des rois, est donc incontestable. Dans ce même passage, Cornill veut

[1] Cornil, *Das Buch Jeremia*, 1905. Introd., p. XII.

qu'on distingue entre les Israélites qui se livraient aux orgies d'un culte sensuel, et ceux qui, sérieusement, cherchaient à apaiser Yahvé en lui offrant des sacrifices humains. C'étaient, dit-il, des hommes religieux à leur manière, écrasés par les malheurs du temps, sentant l'insuffisance de leur religion et cherchant à apaiser la divinité par des prestations extraordinaires et douloureuses. C'est fort possible.

Mais nous touchons ici un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Il faut s'entendre sur les termes qu'on emploie. A-t-on le droit de parler d'une influence babylonienne sur la religion d'Israël ? Oui, si les emprunts que nous signalons sont devenus partie intégrante de la religion israélite, si les notions et les pratiques babyloniennes ont été adoptées par les représentants autorisés de la religion d'Israël, si elles jouent un rôle dans le développement organique de cette religion.

Mais c'est exactement le contraire qui a eu lieu. Dans le passage déjà cité, Cornill dit expressément : « Par ce mouvement, — il entend le syncrétisme dont il vient de parler, — le but vers lequel, depuis Osée, le prophétisme tendait de propos délibéré, à savoir une distinction absolue entre la religion de Yahvé et la religion de la nature, une adoration de Yahvé digne de sa sainteté, ce but était gravement compromis, et si cette tendance avait remporté la victoire, c'en était fait de la religion d'Israël. »

Cornill n'est donc pas la victime du malentendu qui plane sur toute la question qui nous occupe aujourd'hui ; voici ce malentendu : les panbabyloniens et les théologiens qui se rattachent à eux, oublient que l'influence babylonienne fut combattue par les prophètes constamment, énergiquement. L'opposition que nous avons entrevue dans la période des patriarches, — autant qu'il était permis de la constater dans cette phase incertaine de l'histoire, — nous la trouvons ici catégorique, inlassable, acharnée.

Oui, il y a eu des infiltrations babyloniennes, comme il y a eu des influences beaucoup plus sensibles d'éléments cananéens. Mais ces infiltrations n'ont jamais été tolérées par

les représentants autorisés de la religion d'Israël. L'attitude de ceux-ci a été toujours et obstinément négative. Il est presque superflu de citer des exemples; les protestations des prophètes sont connues de chacun. Je rappelle brièvement le deuxième commandement du Décalogue. Personnellement, je crois que, sous sa forme primitive, ce commandement remonte à Moïse. Mais admettons, avec la plupart des critiques actuels, qu'il appartient à la période des grands prophètes antérieurs à l'exil; nous ne ferons que donner plus de poids à ce que nous venons de dire de la protestation des prophètes dirigée contre le culte des images, comme étant un culte étranger et contraire à la religion authentique de Yahvé. Chacun sait avec quelle véhémence Osée (huitième siècle avant J.-C.) proteste contre le culte des veaux d'or. Esaïe, — je ne parle pas du Deutéro-Esaïe que nous trouvons dans la période suivante, Esaïe oppose la lumière de Yahvé aux cultes idolâtres de l'Orient. (Esaïe II, 5, 6, 8.)

Pour résumer nos observations sur cette deuxième phase des contacts entre les deux religions, nous dirons que pendant la période des rois la religion israélite, la seule qui ait de la valeur, la religion des prophètes, celle qui marque une étape dans l'histoire religieuse du peuple, a eu à l'égard de l'influence babylonienne l'attitude d'une opposition irréductible.

3. L'exil.

L'effondrement du royaume de Juda, suivant à un siècle et demi de distance la disparition du royaume des dix tribus, a été évidemment une crise terrible pour la religion israélite. Bien que Jérémie eût préparé ses concitoyens à l'idée que le temple et les institutions qui s'y rattachaient n'étaient pas indispensables à la vraie adoration de Yahvé, on comprend que les Israélites durent être complètement désemparés en assistant à la ruine de tout ce qui constituait à leurs yeux la religion.

Comme les exilés des dix tribus paraissent avoir disparu dans la tourmente, le danger était là que les Judéens vivant

à Babylone fussent absorbés, eux aussi, par la puissante nation dont ils avaient été les victimes, nation sous bien des rapports plus développée qu'eux. La religion israélite allait-elle sombrer?

Elle aurait sombré, selon toute probabilité, s'il n'y avait eu en jeu que des éléments humains. Mais nous retrouvons ici des protestations plus énergiques que jamais du prophétisme.

La catastrophe qui s'est produite est, selon l'avis unanime des prophètes, un châtiment qu'Israël s'est attiré par l'abandon de la religion de Yahvé, par le polythéisme, par le culte des images. Il serait donc absurde, pour sortir de la situation désespérée dans laquelle on se trouve, de recourir à ces religions païennes qui, précisément, ont attiré sur le peuple ce malheur de l'exil. Pendant la période intermédiaire qui s'écoule entre les deux déportations judéennes (597 à 586 avant J.-C.), les habitants de Jérusalem n'ont pas compris la situation; ils ont continué à s'adonner à toute sorte de cultes idolâtres. Ezéchiel en est profondément affligé et indigné ; il stigmatise ces abominations dans les chapitres VIII à X de son livre. On connaît les protestations ironiques du Deutéro-Esaïe contre l'adoration des idoles dont les exilés étaient quotidiennement les témoins. (Esaïe XLI, 6, 7; XLII, 17; XLIV, 12-20; XLV, 16; XLVI, 6, 7.)

Oui, il est fait mention des divinités babyloniennes, mais comment? « Bel s'écroule, Nebo tombe; on met leurs idoles sur des animaux, sur des bêtes de somme... les voilà devenues un fardeau pour l'animal fatigué. Ils sont tombés, ils se sont écroulés ensemble, ils ne peuvent sauver le fardeau, et ils s'en vont eux-mêmes en captivité. » (Esaïe XLVI, 1, 2.)

Quel est le culte que les Juifs, de retour de l'exil, établissent à Jérusalem? Le temple, le sacerdoce, la législation religieuse présentent-ils des traces d'une influence babylonienne? Poser la question c'est la résoudre. Chacun sait que la religion juive à partir du retour de l'exil, fut plus exclusive que jamais et chercha de toutes façons à être nationale, répudiant ostensiblement toute compromission avec

d'autres religions. L'idéal juif, bien loin d'entrevoir une fusion avec des croyances étrangères, appelle le jour où les nations viendront à Jérusalem, abandonnant leurs superstitions et cherchant à s'instruire auprès de Yahvé et des mandataires de sa volonté. (Esaïe II, 1 à 4, comp. Mich. IV, 1 à 4.) Le prophète Zacharie, contemporain du retour de l'exil, s'écrie: « En ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un Juif par le pan de son vêtement et diront: Nous irons avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous. » (Zach. VIII, 23.)

Nous n'avons donc, pas plus pendant la période de l'exil qu'auparavant, réussi à constater une influence de Babylone sur la religion authentique d'Israël.

* * *

Mais, nous dira-t-on, vous êtes un entêté, un fanatique, un obscurantiste! Vous faites fi de toutes les recherches, de tous les résultats de ces dernières années dans le domaine de l'histoire comparée des religions! Que faites-vous des récits de la création et du déluge, évidemment empruntés à Babylone, du sabbat et de tant d'autres institutions ayant la même origine, des psaumes pénitentiaux où des sentiments moraux si délicats se font jour dans un milieu babylonien? L'influence religieuse ne saurait être appréciée en ne considérant que des événements historiques isolés. Vous ne tenez pas compte des infiltrations lentes, insensibles, se produisant par le moyen des relations commerciales, de l'échange des idées et par le seul fait de la supériorité incontestable de Babylone sur Israël.

Permettez, répondrons-nous, distinguons. Nous ne méconnaissons nullement l'importance des travaux que vous venez de rappeler. Seulement, ainsi que nous l'avons dit, nous estimons qu'on vit dans un malentendu — nous n'examinerons pas s'il est conscient ou inconscient. Ce que nous affirmons, c'est que la religion officielle, authentique, véritable d'Israël, la religion des prophètes, la religion dont le développement importe seul, la religion qui a abouti au

christianisme, a été toujours en opposition avec celle de Babylone.

Ce qui est incontestable, d'autre part, c'est que les notions populaires, vulgaires des Israélites concernant la religion offrent de grandes ressemblances avec celles de Babylone; ainsi la croyance aux démons, la frayeur inspirée par la mort et par les trépassés, etc. — Voilà ce qui a été mis en évidence par les recherches récentes et ce qui est le résultat le plus clair de l'histoire comparée des religions. Pour être exact, il faut aller plus loin et dire qu'il y a un fond commun à toutes les religions sémitiques, y compris la religion israélite, toujours — bien entendu — la religion populaire, naturelle, et non la religion des prophètes. Le panbabylonisme va bientôt passer de mode : c'est dans Canaan et chez les Phéniciens, c'est surtout en Arabie qu'on va chercher aujourd'hui le point de départ du sémitisme pur[1].

Nous ne sommes donc nullement troublé ni effrayé, si l'on nous démontre que le fond de l'âme israélite ne différait pas de l'âme babylonienne, que les mêmes problèmes préoccupaient les uns et les autres, que les craintes, les superstitions, les aspirations se retrouvent identiques à Sidon, à Sichem, à Ninive, en Arabie comme à Jérusalem. Nous croyons, il est vrai, que dans la constatation de ces ressemblances, il y a une grande part d'exagération. On procède encore avec trop de précipitation. Au lieu de se contenter de recueillir des faits en aussi grand nombre que possible, pour les trier ensuite, les comparer et en tirer des inductions basées sur un nombre aussi grand que possible d'observations, on se hâte beaucoup trop de conclure, et cela sur des fondements vacillants et avec une logique problématique. Nous en citerons seulement deux exemples : la circoncision et le sabbat.

Marti (ouvrage cité, p. 5) dit que la circoncision était pratiquée par presque tous les peuples voisins d'Israël, sauf les Philistins; qu'elle était probablement originaire d'Afrique,

[1] Voir, par exemple Marti, ouvrage cité, p. 13 ss.

et que d'Egypte elle avait pénétré en Arabie et en Syrie ; si les Philistins ne la connaissaient pas, c'est qu'ils étaient immigrés du nord. « Ce n'est que pendant l'exil , ajoute Marti, que la circoncision acquit son importance comme signe distinctif de la communauté présidée par Yahvé, alors que les Israélites vivaient parmi des incirconcis; après l'exil, la circoncision conserva cette signification, tandis que Jérémie encore conteste à cette cérémonie toute relation valable avec Yahvé. » Passages cités à l'appui: Jér. IV, 3, 4; Lév. XII, 3 ; Gen. XVII.

Nous constatons d'abord que la circoncision était inconnue à Babylone ; voilà donc la plus puissante parmi les nations sémitiques hors de cause. Quant à l'Egypte, l'existence de la circoncision n'est pas absolument certaine ; quelques savants affirment que seuls les prêtres étaient circoncis. Les passages Lév. XII, 3 et Gen. XVII qui établissent l'origine divine et l'obligation de la circoncision, font partie du document sacerdotal (P), dont la date exilique ou post-exilique est universellement admise. C'est fort bien, mais on oublie trop souvent qu'autre chose est la date de la rédaction finale d'un écrit, autre chose la date des faits, des institutions, des traditions consignés dans cet écrit. Mais passons. Ce qui nous a frappé à la lecture de ces lignes de Marti, c'est la citation de Jérémie. Nous n'avions pas le souvenir que ce prophète eût contesté tout rapport valable (*jede giltige Beziehung*) de la circoncision avec Yahvé. Vérification faite, nous voyons que ce passage a la teneur suivante: « Ainsi parle Yahvé aux hommes de Juda et de Jérusalem : Défrichez vous un champ nouveau, et ne semez pas parmi les épines. Circoncisez-vous pour Yahvé, circoncisez vos cœurs, hommes de Juda et habitants de Jérusalem, de peur que ma colère n'éclate comme un feu, et ne s'enflamme sans qu'on puisse l'éteindre, à cause de la méchanceté de vos actions. » (Jér. IV, 3-4.)

Ici, nous ne comprenons plus : parce que le prophète invite ses auditeurs à circoncire leurs cœurs, indiquant que c'est ainsi qu'ils se circonciront pour Yahvé, — il en résulterait que la circoncision matérielle n'a aucun rapport avec

Yahvé? — On pourrait aussi bien dire que l'explication spiritualiste que Paul donne du baptême dans Romains VI, signifie que la cérémonie du baptême n'a aucun rapport direct avec Dieu, ni avec Jésus-Christ et l'Esprit-Saint!

Et quant à l'assertion que depuis l'exil seulement la circoncision acquit une importance comme signe distinctif de la communauté présidée par Yahvé, il suffit de rappeler le dédain attaché au terme « incirconcis » dans des écrits antérieurs à l'exil : « Que fera-t-on à celui qui tuera ce Philistin, et qui ôtera l'opprobre de dessus Israël? Qui est donc ce Philistin, *cet incirconcis*, pour insulter l'armée du Dieu vivant? » (1 Sam. XVII, 26.) — « Saül dit alors à celui qui portait ses armes : Tire ton épée et perce-moi, de peur que *ces incirconcis* ne viennent me percer et me faire subir leurs outrages. » (1 Sam. XXXI, 4.)

Mais nous ne nous arrêterons pas longuement à ce sujet, puisqu'ici l'influence babylonienne est hors de cause, les Babyloniens n'ayant pas pratiqué la circoncision.

Nous parlerons avec un peu plus de détail du sabbat, car ici nous touchons du doigt les défectuosités de la méthode d'induction, quand elle n'est pas pratiquée avec prudence.

Dans son intéressant aperçu des emprunts faits aux religions païennes, Marti (ouv. cité p. 5), s'exprime comme suit : « Primitivement le sabbat apparaît comme une doublure (*Doppelgänger*) de la célébration de la nouvelle lune ; il ne peut donc guère être compris autrement que comme désignant la pleine lune. (Amos VIII, 5. Osée II, 13. Esaïe I, 13.) Cette antique signification du sabbat est d'autant plus plausible qu'en babylonien le terme correspondant *šapattu* (*šabattu*) désigne le jour de la pleine lune (et non le septième jour). C'est donc plus tard, grâce à une déformation artificielle, que la fête de la pleine lune, connue par d'autres que par Israël, devint la fête hebdomadaire du sabbat ; celle-ci en prescrivant un repos « absolu », prit un caractère tout différent de l'antique fête du sabbat-pleine lune d'avant l'exil.... »

Marti renvoie ici à un récent opuscule de Meinhold : *Sabbat und Woche im Alten Testament* (Forschungen zur Reli-

gion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Bousset und Gunkel. — 5. Heft, 1905).

Le sabbat primitivement une fête de la pleine lune, j'avoue que cette idée était nouvelle pour moi. Voici, avant ces récentes publications, quel était l'état de la question concernant le sabbat. Les hypothèses nouvelles se succédant avec une rapidité surprenante, il importe de préciser les dates. Ce que nous allons exposer, était le verdict de l'assyriologie en 1903, date de la publication de la troisième édition de *Keilinschriften und Altes Testament*. Il résulte des déclarations de Zimmern, chargé de la partie religieuse de cet ouvrage, ce qui suit :

1. Rien n'indique, à Babylone, l'existence d'une semaine, indépendante des phases de la lune, comme l'est la semaine israélite et la nôtre.

2. Dans deux mois de l'année, les Babyloniens mettaient à part les 7e, 14e, 21e, 28e jours du mois comme étant des jours néfastes.

3. Il existait un jour de jeûne appelé *šabattu* ou *šapattu*.

4. Rien ne prouve que ce nom de *šabattu* ait été donné aux journées mises à part, dont nous venons de parler sous N° 2. (Voir ouv. cité, p. 592-594.)

Voici maintenant la théorie la plus récente. En 1904, Pinches a publié dans une revue anglaise (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1904, p. 51 ss.) une liste suméro-babylonienne de jours, dans laquelle le quinzième jour du mois est nommé *ša-pat-ti*. Là-dessus, Meinhold a édifié un système nouveau.

D'abord, malgré l'opposition de l'assyriologue Friedrich Delitzsch, il identifie ce *ša-pat-ti* avec *šab(p)attum*. Puis, il déclare que c'était la désignation de la pleine lune, le mois commençant par la nouvelle lune. Voilà déjà deux assertions qui ne sont pas prouvées et qui, de plus, se fondent sur un texte isolé, dont la lecture sera peut-être un jour contestée.

A part les parties législatives, continue Meinhold, l'Ancien Testament jusqu'à Ezéchiel ne parle pas d'une semaine suivie d'un sabbat, semaine se poursuivant à travers toute l'an-

née, sans égard aux phases de la lune. Le sabbat était primitivement autre chose. Avant l'exil, nouvelle lune et sabbat sont toujours nommés ensemble; il s'ensuit que le sabbat était en rapport avec la lune. Pourquoi? demanderons-nous; la juxtaposition de ces deux fêtes ne prouve nullement qu'elles aient été de même nature.

Comme il faut démontrer qu'avant l'exil il n'y avait pas d'assemblées religieuses proprement dites, Meinhold supprime en passant les mots וכל מועדה (et toutes ses solennités), Osée II, 13, ainsi que tout le verset Esaïe I, 14. Selon lui, שבת devait désigner la pleine lune. Le verbe, dit-il, ne signifie pas primitivement « chômer, » mais « s'achever, parvenir à la plénitude, » ce qu'il faudrait prouver. Voici deux passages, entre plusieurs, qui prouvent au contraire que le verbe שבת signifie « cesser, chômer » et pas autre chose. Après le déluge, Yahvé dit : « Tant que la terre subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit לא ישבתו. (Gen. VIII, 22.) Qui songerait à traduire : « Ne s'achèveront point, n'arriveront point à leur plénitude? » C'est exactement le contraire qui est vrai : « Ne cesseront point. » Même observation pour le passage Josué V, 12 : « La manne cessa le lendemain de la Pâque » (וישבת); tout autre sens est exclu.

Selon Meinhold, il s'agit évidemment de la pleine lune, le terme שבת signifiant « arriver à la plénitude. » La nouvelle lune avait une grande importance comme fête de famille et comme cérémonie religieuse; ici Meinhold cite les deux textes que l'on trouve partout : 1 Sam. XX, 4 ss. et 2 Rois IV, 23, deux allusions ou deux cas isolés, qu'on pressure pour les besoins de la cause. Je ne conteste pas, du reste, qu'il y ait là allusion à des usages existants. Malheureusement, ajoute Meinhold, l'Ancien Testament ne parle pas de fête consacrée à la pleine lune; les deux textes cités concernent la nouvelle lune ; c'est un fâcheux hasard. Evidemment l'Ancien Testament aurait pu mentionner tout aussi bien la pleine lune. Ceci est par trop naïf! Ce qui brille par son absence, c'est précisément ce qu'il faudrait démontrer.

Mais depuis quand, poursuit Meinhold, le sabbat, tel que nous le connaissons, existe-t-il? Les critiques même les plus avancés ont toujours admis comme terme le plus tardif le septième siècle avant Jésus-Christ. C'est une erreur, dit Meinhold; le sabbat n'existait pas avant l'exil. Et ici, il se livre à une savante dissertation pour établir qu'Ezéchiel fit une tentative d'introduire la semaine, mais, cela seulement pendant des périodes restreintes de l'année. Avant lui, le sabbat n'existait pas. Il est vrai que dans de nombreux passages ce prophète blâme avec une extrême violence de langage les profanateurs du sabbat, qu'il met au même rang que les plus grands criminels. (Ezéch. XX, 12, 13, 16, 21, 24; XXII, 8, 26; XXIII, 38.) Mais Ezéchiel s'échauffe au sujet d'une institution qui n'existait que dans son imagination ; c'est bien étrange, me semble-t-il.

Du reste, la pensée d'Ezéchiel ne trouva, toujours selon Meinhold, aucun écho. Aucun des prophètes, jusqu'à Malachie, n'en dit mot. Les résistances opiniâtres opposées à Néhémie, cherchant au cinquième siècle à implanter le sabbat, prouvent que c'était à cette époque-là une institution toute nouvelle, — encore une assertion qui aurait besoin d'être démontrée.

Meinhold conclut que le sabbat, marquant les semaines à travers toute l'année, est une création du document sacerdotal. Mais le Décalogue? Il est de P, répond Meinhold. On sent très bien, affirme ce savant, en examinant les choses de près, que soit dans Exode XX, soit dans Deutéronome V, le Décalogue est un hors-d'œuvre. Comment les prophètes auraient-ils désigné le sabbat comme un devoir religieux, eux qui ne cessent d'insister sur l'obéissance morale, en combattant avec la dernière violence les fêtes, y compris le sabbat? — Je croyais que ce dernier cliché avait disparu de la collection; il paraît que non ; il faudrait donc recommencer à établir que ce que les prophètes combattaient, ce n'était pas les fêtes, mais leur abus, l'importance exagérée attachée à leur célébration. *Usum non tollit abusus.*

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur cette

question du sabbat, c'était afin de montrer par un exemple avec quelle légèreté et à l'aide de combien de raisonnements fautifs on édifie des théories dont les conclusions passent ensuite dans l'arsenal de la théologie de l'Ancien Testament, où elles sont admises comme des axiomes indiscutables.

En réalité, nous le répétons, les représentants autorisés de la religion d'Israël ont toujours fait opposition à l'influence babylonienne.

Tel a été le cas pour le culte des astres. Le seul prophète qui ait pratiqué des cérémonies pouvant rappeler la religion sidérale, c'est Balaam, que nul ne songera à faire passer pour une autorité en fait de religion israélite. (Nomb. XXIII, 3, 4, 14, 15; XXIV, 1.) Israël ne doit pas écouter les astrologues et les devins, comme le font les nations cananéennes. (Deut. XVIII, 13, 14.) D'ailleurs, l'homme ignore les lois qui règlent la marche des étoiles. (Job. XXXVIII, 31 à 33.) Remarquez que ce dernier passage a été écrit, selon la critique actuelle, pendant ou après l'exil, c'est-à-dire à une époque où un Israélite instruit devait connaître l'astronomie babylonienne. La frayeur qu'inspire aux païens l'astrologie ne doit pas être partagée par les Israélites. (Jér. X, 2.) Ces pratiques superstitieuses sont incapables de procurer le salut. (Esaïe XLVII, 13.)

Déjà avant Jérémie et le Deutéro-Esaïe, le prophète Osée déplore les pratiques superstitieuses auxquelles se livraient ses concitoyens (Osée IV, 12), et le culte des images. (Osée XIII, 2.) Amos flagelle le polythéisme grossier et sensuel (Amos, II, 8) comme l'avait déjà fait Elie (1 Rois XVIII). Or tout cela caractérisait la religion babylonienne.

Mais, me dira-t-on encore, vous n'avez pas parlé des récits de la création et du déluge, qui sont manifestement des emprunts faits par la Bible à la religion babylonienne.

Il me semble que cette question peut être envisagée comme réglée, après les travaux de Gunkel, en particulier son *Schöpfung und Chaos*, 1895 et la conférence de notre collègue, M. Henri Vuilleumier : *La première page de la Bible*, 1896. On devrait savoir maintenant que dans ces

passages la priorité babylonienne, qui n'est plus guère contestée, ne signifie pas influence religieuse. L'influence a été littéraire. Il suffit de comparer les récits en question, pour se convaincre que les écrivains bibliques ont enlevé aux originaux babyloniens précisément leur caractère religieux. Des divinités nombreuses qui y figuraient, il n'est resté que des objets, des êtres créés; les astres, au lieu d'être des personnages que l'on adore, sont devenus des « luminaires » placés dans le ciel par le Dieu créateur et unique pour marquer les jours et les saisons. Les monstres fabuleux qui effrayaient les Orientaux, ne sont plus que des personnifications de l'imagination, que l'on rencontre dans quelques pages poétiques de l'Ancien Testament.

Les matériaux ont donc été empruntés à Babylone, mais ils ont été retravaillés, refondus, dépouillés de tout caractère religieux et adaptés aux conceptions monothéistes d'Israël.

Pour nous rendre compte de ce qu'a été en réalité la religion d'Israël, ce n'est pas à Babylone que nous irons nous renseigner, pas plus qu'en Egypte, en Arabie ou en Phénicie. Les informations que les religions de ces divers pays peuvent nous fournir, sont d'ordre négatif. La vraie nature de la religion israélite, nous apprendrons à la connaître en étudiant les écrits des prophètes. Là, à côté des protestations énergiques contre les infiltrations étrangères, — protestations que nous avons mentionnées à plusieurs reprises, — nous trouverons une prédication développant la religion de Moïse. C'est, en effet, dans l'histoire du peuple d'Israël lui-même qu'il faut chercher l'explication de sa religion. On a prétendu qu'Amos et Jérémie avaient été des agents diplomatiques de Ninive et de Babylone. Cette assertion n'a pas besoin d'être réfutée; c'est le contraire qui est vrai. Les éléments étrangers sont constamment répudiés par ces hommes qui, loin de servir d'espions à ces puissances, étaient bien plutôt des patriotes israélites de bonne marque.

Comment s'expliquer la décadence et la disparition — non seulement des peuplades voisines et parentes d'Israël, telles que Moab, Ammon, Edom, qui ont eu leurs jours de

gloire, — mais même des admirables civilisations de l'Egypte, de Ninive et de Babylone? C'est que la supériorité intellectuelle de ces nations-là n'était pas accompagnée d'une valeur morale.

C'est là, dans le caractère moral d'une religion, qu'il faut chercher le secret de la durée. Ce sujet est en dehors du programme que nous nous sommes tracé aujourd'hui; il mériterait d'être traité à part. Bornons-nous à mentionner ici le fait que Marti, dans l'ouvrage déjà cité, insiste sur la différence capitale qu'il y a entre un monothéisme philosophique tel qu'il a existé par exemple en Egypte à certain moment de l'histoire, et le monothéisme moral qui est celui des prophètes d'Israël.

« Le monothéisme des prophètes, dit cet auteur, n'est pas un produit de la réflexion; il est une expérience du cœur; non pas une hypothèse, mais une réalité pratique; c'est un monothéisme, non pas philosophique, mais moral. Voilà pourquoi la nature, le pouvoir et les exigences de ce Dieu unique sont tout autres que chez les autres dieux[1]. »

Déjà le premier parmi les prophètes-écrivains a identifié d'une façon frappante la foi en Dieu et la vie morale; voy. Amos V, 4, 6: « Cherchez l'Eternel et vous vivrez, » et le verset 14 de ce même chapitre: « Recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez, et qu'ainsi l'Eternel des armées soit avec vous, comme vous le dites. » La religion et la morale sont donc inséparables: chercher l'Eternel, c'est chercher le bien[2].

La vraie religion, pour les prophètes, n'est pas une affaire de cérémonies, d'un culte plus ou moins perfectionné, comme c'était le cas pour les païens: la vraie religion, c'est de faire la volonté de Dieu, d'un Dieu saint.

Et si nous demandons d'où vient cette conception que les prophètes israélites ont de la vraie religion, ils nous répondent eux-mêmes qu'ils l'ont reçue de Dieu. C'est Dieu, le Dieu de leurs pères, le Dieu du Sinaï et de Moïse, qui a obligé

[1] Marti, ouvrage cité, p. 47.

[2] Comparez Marti, ouvrage cité, p. 50 ss.

Amos à quitter les steppes paisibles de Tékoa pour aller affronter le culte brillant et corrompu de Béthel ; c'est Dieu qui charge Jérémie de mandats douloureux, contraires à sa nature juvénile et tendre, et dont il se serait fort bien passé.

Voilà le dernier fonds de la religion d'Israël ; c'est une intervention de Dieu, une action de personne à personne, c'est, — pour l'appeler par son nom, — la révélation. Sans la révélation, nous ne comprendrons jamais le caractère particulier de cette religion, ni sa survivance miraculeuse, au milieu de civilisations supérieures, et se produisant malgré les défaillances des porteurs eux-mêmes de cette révélation.

* * *

Résumant maintenant les résultats auxquels nous avons été amenés au cours de ce travail, nous dirons :

1. A aucune époque de l'histoire on ne peut démontrer qu'il y ait eu une action exercée par Babylone sur la religion authentique d'Israël.

2. La religion populaire d'Israël offre de nombreuses analogies, non seulement avec Babylone, mais avec les croyances communes à toutes les nations sémitiques.

3. Les représentants autorisés de la religion israélite, en particulier les prophètes, ont toujours opposé une résistance opiniâtre aux idées et aux coutumes païennes.

4. Cette opposition a été essentiellement morale.

5. La supériorité de la religion israélite sur toutes les autres religions contemporaines, est du domaine moral. Elle ne s'explique que par une intervention personnelle de Dieu.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE, PAR ALFRED LOISY [1]

PAR

H. CHAVANNES

A plus d'une reprise, au sein de notre Société, le désir a été exprimé qu'à côté de travaux originaux, on donnât parfois quelque compte rendu d'ouvrages. C'est ce que je prends la liberté de faire aujourd'hui, désireux de laisser parler le plus possible l'auteur lui-même dont je viens vous entretenir.

J'ai passé l'été dernier quelques semaines aux Ormonts : parfois le Sex Rouge et la Becca d'Audon se profilaient sur un ciel sans nuages et les Diablerets brillaient au soleil ; d'autres fois, au contraire, des brumes estompaient les sommets, si même elles ne les cachaient pas entièrement.

Dans ce même temps je lus le Commentaire de l'abbé Loisy sur le 4e Evangile, et l'impression qui m'en est restée se rapproche de celle que m'ont laissée les montagnes que je contemplais, quand mon regard, quittant les déductions de la critique, s'élevait jusqu'aux splendeurs des glaciers : évidence, lumière, clarté bien souvent, mais parfois aussi vague, incertitude et même obscurité profonde me restant dans l'esprit.

Auteur d'une douzaine d'ouvrages sur l'Ecriture sainte, le canon et la critique sacrée, l'abbé Loisy a publié en 1903 sur le 4e Evangile un volume in-4o de 960 pages, dont 150 for-

[1] Lu à la séance de la Société vaudoise de théologie le 27 novembre 1905.

ment l'introduction. Les commentaires qu'il a principalement utilisés pour le sien sont ceux de Maldonat, Schanz, Weiss et Holtzmann, ce dernier surtout, à en juger par le nombre de renvois qu'il y fait au bas de ses pages. Il cite souvent aussi Harnack, Renan, Jean Réville, etc. A quatre reprises il mentionne F. Godet, Reuss quatre fois seulement aussi.

La plupart d'entre nous, je suppose, avons été élevés, les barbes blanches en tout cas, dans la pensée que le 4e Evangile était une *source historique*, de valeur égale, si ce n'est supérieure [1], à celles que nous fournissent les Synoptiques ; le tenant traditionnellement pour l'œuvre de l'apôtre Jean, assimilé au disciple bien-aimé du Seigneur, nous estimions que cet Evangile nous donnait, plus encore que les trois premiers, la pensée intime du Maître, et nous nous efforcions, avec les synopses de tous les temps, d'intercaler les données qu'il nous fournissait dans celles des Synoptiques, et de les concilier avec elles, tant bien que mal.

Voici comment l'abbé Loisy juge ces tentatives (p. 138) :

« L'apologétique conservatrice s'est acharnée à une tâche impossible ; elle a entassé subtilités sur invraisemblances ; elle verse dans l'absurde et le ridicule, en poursuivant, sur le terrain de l'histoire, la conciliation du 4e Evangile avec les Synoptiques. Quelle mosaïque étrange forment ces Vies de Jésus, où le cadre synoptique englobe pêle-mêle discours johanniques et discours synoptiques, l'ancienne tradition concernant les miracles, la passion et la résurrection de Jésus, avec les manifestations de gloire du Verbe incarné ! Et quelle banqueroute plus pitoyable que celle de tous les essais tentés pour ramener à l'unité les indications synoptiques et johanniques relatives au jour de la passion ! Que d'hypothèses ingénieuses inutilement élaborées ! »

La question d'historicité est posée par notre auteur en ces termes (p. 53) :

« Le 4e Evangile doit-il être compris comme un document concernant la vie de Jésus, représentant une tradition auto-

[1] C'est ce que soutenait, par exemple, M. Colani (*Revue de théologie de Strasbourg*, 1850).

risée, qu'il faille joindre à celle des Synoptiques, et qui pourrait, en certains cas, lui être préférable, ou bien ce document intéresse-t-il beaucoup moins l'histoire de Jésus que l'histoire du christianisme primitif, et doit-il être considéré comme une interprétation heureuse de la tradition apostolique, de la tradition historique, représentée par les Synoptiques, et de la tradition théologique inaugurée par saint Paul ? Des renseignements originaux sur la carrière et la prédication du Sauveur s'y combineraient-ils avec une philosophie générale de l'Evangile et du mouvement chrétien, de façon à contenir dans le cadre historique de l'Evangile, une théologie du Christ satisfaisante pour l'esprit hellénique et une apologie de l'Eglise contre le judaïsme abandonné ? Là est le problème capital, on dirait volontiers le seul, auprès duquel la question d'auteur, probablement insoluble, parait insignifiante. »

Contrairement à l'avis de ceux qui, comme Schleiermacher entre autres, Renan, Astié et F. Godet, s'appuient de préférence sur le 4e Evangile, qu'ils estiment de Jean l'apôtre, M. Loisy tranche, avec maints théologiens modernes, le problème, en disant (p. 56) :

« Les Synoptiques sont les vraies sources historiques touchant la vie et l'enseignement du Sauveur ; Jean est déjà un témoignage ecclésiastique et qui représente la foi de l'Eglise, le mouvement religieux chrétien vers la fin du premier siècle.... » Et plus loin il ajoute : « Le résultat le plus clair du travail critique du dernier siècle est que Jean est un document d'un autre ordre que les Synoptiques, qui ne supplée pas directement à leurs lacunes, mais qui se superpose à eux comme la philosophie religieuse et mystique, l'explication transcendante de leur contenu. »

« Ce qui a fait, dit ailleurs notre abbé, et fait encore (p. 93) obstacle à l'intelligence du 4e Evangile, n'est pas qu'il manque réellement de clarté, mais que la très grande masse des lecteurs n'a jamais été et ne peut être préparée à entendre une composition de cette nature, écrite pour un petit nombre d'initiés. On veut l'interpréter à la fois comme une histoire et comme un traité de philosophie ou de théologie scolas-

tique ; le prenant ainsi, on ne peut s'empêcher de le trouver bizarre dans ses indications, obscur dans son langage et défectueux dans sa logique. Son symbolisme étonne dans la mesure où on l'entend ; il déconcerte et déroute, dans la mesure où on ne l'entend pas. Tant qu'on n'aura pas pris le parti de reconnaître dans l'auteur du 4e Evangile le premier et le plus grand des mystiques chrétiens, non le dernier des historiens de Jésus, les sept sceaux de l'Apocalypse resteront posés sur l'Evangile de l'Esprit. »

Dans la citation que je viens de faire, l'abbé Loisy dit en passant que notre évangile a été « écrit pour un petit nombre d'initiés. »

« Il ne semble pas, dit-il, que ce soit un écrit de propagande ni même une apologie présentée aux gens du dehors... le but principal en est l'instruction du groupe fidèle dont l'évangéliste est le théologien, le docteur, le prophète » (p. 93).

Mais revenons à la question de l'historicité :

Si le 4e Evangile n'est pas le produit d'« une tradition particulière où l'on doive reconnaître les souvenirs personnels d'un compagnon de Jésus » (p. 61), si ce n'est pas une histoire, qu'est-ce au fond? Un ouvrage allégorique, soutient M. Loisy (p. 74), dont « les personnages sont moins des hommes que des noms ou des types généraux et figuratifs. Pierre et les apôtres fidèles sont les types de la vraie foi, qui croit pour comprendre ; la foule et Judas sont les types du judaïsme incrédule et perfide... Judas est devenu comme l'incarnation de Satan, discrètement opposée à l'incarnation du Verbe. »

Tandis que Renan écrit dans sa Vie de Jésus (p. 508) :

« Notre Evangile est dogmatique, je le reconnais, mais il n'est nullement allégorique, » « l'allégorie, nous dit l'abbé Loisy (p. 75), est le trait caractéristique de l'enseignement johannique. Elle règne jusque dans les récits, qui sont des symboles profonds, dont l'auteur ne fait qu'entre ouvrir par moments le secret ; elle règne aussi dans les discours, où le Christ parle constamment un langage figuré, à double sens, que l'évangéliste lui-même suppose avoir été inintelligible

pour ceux qui l'ont entendu. Ainsi le 4e Evangile tout entier n'est pas autre chose qu'une grande allégorie théologique et mystique, une œuvre de spéculation savante qui n'a rien de commun, quant à la forme, avec la prédication du Christ historique. » « Le livre tout entier, dit encore notre auteur (p. 922), la vie et l'enseignement de Jésus comme il les représente sont un grand symbole et doivent être interprétés comme tels. Les anciens Pères l'avaient bien compris ; mais la plupart des exégètes modernes l'ont oublié. » « Il semble que l'allégorie, je cite toujours l'abbé (p. 85), a été poussée dans l'Evangile johannique aussi loin que possible, de façon à ne rien laisser en dehors d'elle que l'on puisse dire étranger à sa loi. » Page 88 : « On se condamne à fausser la signification des récits, en détruisant arbitrairement l'unité de l'Evangile, quand on veut limiter aux discours l'emploi du symbolisme. » Page 45 : « La doctrine entre dans les récits, et les récits font partie de la doctrine ; l'histoire n'est pas construite à côté de l'enseignement, ni l'enseignement conçu à côté de l'histoire : les deux se pénètrent et sont inséparables. » Page 54 : « Le même shéma doctrinal qui est au fond des récits se retrouve dans les discours du Sauveur. » Pages 55 et 141 : « A part la section de la femme adultère au chap. VIII et le chap. XXI, tout le reste constitue un ensemble parfaitement un et homogène, » ce en quoi l'abbé Loisy n'est pas d'accord avec notre collègue, M. Linder, mais bien avec M. Godet qui dit :

« L'unité de composition de notre 4e Evangile est si fortement empreinte dans le plan comme dans le style qu'elle a résisté à toutes les tentatives de division artificielle. Nous sommes ici en présence du livre que Strauss a pu comparer à la robe sans couture que l'on ne partage pas[1]. » « Sur ce point, dit M. Loisy, c'est-à-dire sur l'unité et l'homogénéité de l'Evangile, comme sur beaucoup d'autres, la différence avec les Synoptiques est tout à fait remarquable ; elle résulte évidemment de ce que les Synoptiques sont des œuvres presque

[1] *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 4e édit., tome I, p. 33.

impersonnelles, des recueils de souvenirs traditionnels, tandis que le 4e Evangile est une œuvre personnelle entre toutes et qui porte d'un bout à l'autre la marque du puissant génie qui l'a conçue. La critique n'a rien à attendre des hypothèses qui découpent le livre en deux séries de pièces, les unes apostoliques et les autres ajoutées après coup, non plus que de celles qui voudraient démêler dans les récits certains éléments purement historiques, dans les discours certains éléments purement évangéliques, et d'autres qui représenteraient les idées propres à l'auteur ; tous les matériaux que l'auteur a utilisés ont passé par le creuset de sa puissante intelligence et de son âme mystique ; ils en sont sortis métamorphosés, intimement pénétrés et soudés entre eux par l'idée du Christ éternel, source divine de lumière et de vie. »

Et ailleurs (p. 141) :

« Le 4e Evangile... procède d'une pensée unique et très personnelle ; tous ses tableaux didactiques ont été conçus par un esprit tout pénétré de son sujet et d'un petit nombre d'idées fécondes, à savoir la révélation de Dieu dans le Christ, le Christ lumière et vie éternelle, qui s'est manifesté dans la chair aux Juifs, et qui subsiste glorieux à jamais pour le salut de toutes les âmes de bonne volonté. »

Page 56 : « L'auteur du 4e Evangile a été beaucoup plus théologien qu'historien, mais il a été encore plus apologète que théologien. » Il déclare en effet lui-même à la fin de son livre (XX, 31) qu'il a écrit pour montrer que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, en la foi duquel on a la vie. Au sujet de l'exclamation de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » M. Loisy nous dit (p. 144) : « Tous les récits, tous les discours ont préparé cette conclusion, et l'on peut sans exagération affirmer qu'il n'est pas une ligne du livre qui n'y tende directement; ainsi l'unité de la composition procède véritablement de cette unité de la pensée dominante. »

Page 76 : « Discours et récits contribuent à cette révélation du Sauveur : les faits racontés, comme symboles directs et signes expressifs des réalités spirituelles ; les discours, comme illustration et complément des récits, comme explication de

leur sens profond.... Les uns et les autres sont des signes, c'est-à-dire des preuves du Christ. »

Page 53 : « La controverse du Christ johannique avec les Juifs se ramène à une affirmation de son origine céleste et à l'invitation de la reconnaître dans les signes qui la manifestent. » Page 120 : « Le livre tout entier est dominé par la théorie de l'incarnation, théorie qui ne se trouve ni dans les Synoptiques, ni dans Paul, ni même dans l'épitre aux Hébreux. Elle n'est pas davantage, et moins encore, dans Philon. » Page 98 : Ainsi « la théologie de l'incarnation est la clef du livre. » M. Loisy dit expressément : « Le 4e Evangile est un livre à clef, » et il ajoute (p. 147) : « Ceux qui ne possèdent pas cette clef peuvent faire effort pour le comprendre et dissimuler toute la peine qu'ils ont à s'y reconnaître ; il reste pour eux obscur et confus. »

Quant aux rapports de l'ouvrage avec le prologue, M. Loisy s'exprime ainsi (p. 98) : « Le prologue et l'Evangile présentent le même mysticisme transcendant, la même métaphysique toute pénétrée de mysticisme. » Et encore : « L'enseignement de l'Evangile est pénétré d'un bout à l'autre par la conception christologique dont le prologue contient la définition expresse. » Page 97 : C'est là ce que méconnait Harnack, par exemple, qui « enseigne dans son *Histoire des dogmes* que le prologue est comme juxtaposé au livre et sans rapport intime avec la doctrine du Christ johannique. Assertion des plus contestables, ajoute notre abbé, et qui méconnait le véritable sens du prologue, où la théorie du verbe fait chair est tout autre chose qu'un emprunt à la philosophie du temps. Cette théorie est adaptée au sentiment chrétien, à la tradition chrétienne, et elle est la base de tous les récits et de tous les discours contenus dans les vingt chapitres qui suivent. » (Page 52.)

Touchant les matériaux dont s'est servi l'évangéliste, en disant que Jésus fit beaucoup d'autres « signes » qui ne sont pas écrits dans son livre (XX, 30), il donne à entendre (p. 922) qu'il a fait un choix parmi eux :

« Il a pris parmi les signes ceux qu'on peut dire les plus

significatifs, et l'on remarquera qu'il range dans la même catégorie les miracles de Jésus, les incidents de la passion et les apparitions du Christ ressuscité. Tout cela est « signe » pour lui, c'est-à-dire fait divin, réalité symbolique ; les discours se rattachent aux signes, parce qu'ils en sont l'explication et le commentaire. » M. Loisy tient tous les miracles pour symboliques : celui de Cana « figure le rapport de l'Evangile avec la loi, du christianisme avec le judaïsme (p. 142) ; » la multiplication des pains proclame que Christ est le pain de vie ; « la guérison de l'aveugle-né prêche le Christ-lumière du monde et la résurrection de Lazarre le Christ-vie. Tous ces miracles révèlent une fonction essentielle du Sauveur, un aspect de sa mission. La mise en scène y est toujours subordonnée à la leçon que l'évangéliste veut inculquer. » (Page 83, 605.) Les miracles ne sont plus des œuvres de la bonté du Seigneur (p. 73), mais les arguments de sa toute-puissance et les symboles transparents de son action spirituelle : de même que son enseignement n'a d'autre objet que la dignité de sa personne, sa mission divine, une économie du salut qu'il enferme véritablement en lui, il ne fait de miracle que pour faire valoir ce qu'il enseigne, pour « manifester sa gloire », comme il est dit dès le miracle de Cana. » (II, 11.)

On peut remarquer que, tandis que pour nous la gloire du Christ est surtout du domaine moral et consiste essentiellement dans son entier renoncement, dans son absolue et constante obéissance au Père, elle paraît plutôt être conçue par l'évangéliste racontant le miracle de Cana comme ressortissant au domaine physique et métaphysique de la toute-puissance, de la domination sur la nature. Mais revenons à M. Loisy.

« L'histoire de Cana, dit-il (p. 284), est une sorte de vision géniale dont la tradition historique de l'Evangile a fourni les éléments ; la combinaison s'est faite comme d'elle-même dans l'esprit de l'évangéliste, pour qui l'allégorie était devenue la forme ordinaire de la réflexion, et qu'il faut se représenter en même temps comme un prophète chrétien, contemplant la vérité dans le symbole et ne distinguant pas nettement

l'un de l'autre, parce que les deux formaient devant son regard un seul tableau vivant et harmonieux. La question qui se pose tout de suite devant le lecteur moderne, à savoir, s'il s'agit d'un fait réel, n'est pas ce qui préoccupait l'auteur. Pour lui, la vérité de la narration ne consiste pas dans son rapport avec la réalité matérielle d'un fait ancien, mais dans son aptitude à représenter sensiblement une réalité spirituelle. Il n'est donc pas nécessaire de chercher au récit des noces de Cana la moindre base historique. »

Voilà qui arrangerait peut-être tel abstinent que chiffonnne le changement d'eau en vin et qui aurait mieux compris le Seigneur s'il avait fait le miracle contraire. Mais là n'est pas la question.

Touchant la rencontre avec la Samaritaine, nous lisons :

« Quant à la réalité substantielle du fait, elle n'est pas soutenable, à moins qu'on ne conteste toute signification au témoignage des synoptiques, des Actes et même de saint Paul, en ce qui regarde le ministère du Christ. Il est admis par toutes ces autorités que Jésus n'a jamais prêché qu'aux Juifs et qu'il ne leur demandait pas de croire à sa qualité de Messie, mais au prochain avènement du royaume des cieux. Ce que Jean nous présente n'est pas une scène de l'Evangile, mais un tableau de mission chrétienne. Luc avait eu déjà l'intention de figurer par les relations de Jésus avec les Samaritains l'évangélisation des Gentils ; mais il ne s'était pas risqué à dire que le Christ eût prêché en Samarie ; il se contentait de lui faire traverser le pays, et les premières conversions de Samaritains ne s'accomplissent que dans les Actes, par la prédication apostolique [1]. Jean a anticipé dans le cadre évangélique ce que nous racontent les Actes, et il a résolument attribué à Jésus l'œuvre que Luc, dans le 3e Evangile, faisait pressentir. Le Christ de Jean est le Christ glorifié, qui réalise par ses disciples le salut du monde. L'histoire de la Samaritaine, comme le reste du 4e Evangile, a derrière elle

[1] Math. X, 5-6 : « Ne vous en allez pas sur le chemin des nations et n'entrez dans aucune ville de Samaritains. »

Paul et la diffusion du christianisme chez les païens. » (Pag. 369, 370.)

Quant à la résurrection de Lazare, M. Loisy pense que pour élever le miracle à son maximum de signification, l'auteur a agrandi la tradition synoptique touchant la résurrection de la fille de Jaïr et celle du jeune homme de Naïn (p. 657), mais que le fait lui-même est purement symbolique. Ce point de vue, s'il pouvait être admis, lèverait naturellement la difficulté qu'on éprouve à expliquer le silence des Synoptiques sur ce miracle, le plus grand de Jésus, et la cause déterminante de la passion, selon Jean (p. 655).

A propos des enseignements de Jésus rapportés au chapitre V, chapitre qui est dominé tout entier par les thèses de la théologie johannique sur la vie, sur les rapports du Fils avec le Père et sur ceux de la Loi avec l'Evangile, M. Loisy nous dit (p. 419) :

« Ce n'est pas Jésus qui a plaidé sa cause devant les autorités juives en ces termes que personne à Jérusalem n'était en état de comprendre et qui ne correspondent pas à sa situation vis-à-vis de l'opinion contemporaine, à sa manière d'être à l'égard de ses disciples, du commun des Juifs et de ses ennemis ; c'est l'Evangile toujours vivant qui, quelque soixante ans après la passion du Sauveur, se défend contre le judaïsme et prouve contre lui la mission divine, la filiation divine, l'œuvre divine de Jésus. »

C'est la même pensée qu'exprime notre critique, quand il dit (p. 461), touchant les paroles du Seigneur : Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, « Certes Jésus n'a jamais tenu ces propos devant un auditoire juif ; il n'a point parlé de l'eucharistie, un an avant sa mort, comme d'une institution actuellement en vigueur ; mais c'est l'évangéliste qui parle par la bouche du Christ et laisse voir comment on comprenait l'eucharistie dans le milieu chrétien où il vivait. »

Au sujet de la résurrection de Lazare M. Loisy s'exprime ainsi (p. 659) :

« Le récit ne laisse pas d'être vivant à sa manière, comme

peut l'être un tableau ou un poème, parce que l'auteur n'a pas conçu à froid son allégorie ; il a vu réellement ce qu'il raconte, mais il ne l'a pas vu autrefois comme compagnon de Jésus ; il le voit dans son esprit, comme contemplation mystique de l'Evangile.... Jean n'a pas construit par un effort d'esprit sa description allégorique avec les éléments fournis par Luc. L'association de la réalité abstraite au symbole concret ne se fait pas dans le récit par un travail de lente réflexion, de recherche subtile, qui se trahirait par des rapprochements forcés et des raisonnements artificiels. On dirait que la construction allégorique a jailli spontanément par une puissante inspiration. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque l'auteur est un grand mystique, le premier et le plus grand des mystiques chrétiens. Ce n'est sans doute pas assez dire : il faut ajouter qu'il était prophète. Le 4e Evangile pourrait bien être une vision, comme l'Apocalypse johannique, et dans la même mesure, c'est-à-dire que l'élaboration des éléments traditionnels qui s'y remarque d'un bout à l'autre ne serait pas le fruit de considérations étudiées, d'une dialectique entièrement consciente d'elle-même, mais d'intuitions rapides, vives et profondes, telles qu'il s'en produit dans l'esprit des hommes de génie, des poètes et des artistes, des voyants. » — « Il est permis, dit ailleurs notre abbé, (p. 660) de se représenter l'auteur comme à demi, sinon tout-à-fait inconscient de la distance qui sépare les faits imaginés par lui des faits racontés par ses devanciers. Du moins la profondeur du sentiment mystique, la vigueur intense des représentations imaginatives, et l'esprit théologique l'auront amené à une sorte d'indifférence pour l'exactitude et même pour la réalité historique, qui équivaut presque à une incapacité radicale de sentir, de chercher et d'exprimer cette réalité. »

Ces explications ne me paraissent pas éminemment probantes ; le mysticisme, fût-ce même du plus grand des mystiques, peut-il autoriser à présenter comme des faits réels des symboles, des allégories, produits de l'inspiration, autrement dit souvent de l'imagination de l'auteur ? Cela sur-

prend surtout dans un ouvrage d'ailleurs si élevé, si saint. Il y a dans la simultanéité de ces deux éléments, d'une part une inspiration si pure et d'autre part un procédé qui semble peu correct, quelque chose qui déconcerte.

On sait bien qu'il était dans les mœurs des auteurs anciens, soit grecs et latins, soit hébreux, de placer dans la bouche de leurs personnages des discours qu'ils n'avaient pas réellement prononcés, et qu'ils ne se faisaient aucun scrupule d'attribuer à quelque homme célèbre du passé leurs propres écrits dans la pensée de leur donner plus d'autorité et croyant vraisemblablement l'honorer plutôt ainsi par un procédé qui de nos jours serait taxé de falsification ou de fraude pieuse :

« Dans les récits bibliques, dit M. L. Gautier, il y a de nombreux exemples de paroles, d'allocutions, de conversations placées dans la bouche de personnages historiques par les livres des Juges, de Samuel, des Rois, des Chroniques, sans parler de Ruth, Esther, etc... nous avons devant nous non ce que tel ou tel a réellement dit, mais ce qu'il a pu dire ou ce qu'il a dû dire[1]. »

Qu'il en soit ainsi en notable mesure des discours que notre évangéliste place dans la bouche de ses personnages, cela se conçoit, mais ce qui peut surprendre davantage c'est que cette liberté du procédé ne se borne pas à la relation des seuls discours, mais s'étend à celle des faits eux-mêmes :

« Les récits de l'évangéliste, dit M. Loisy, ne sont pas des histoires au sens rigoureux du mot, ce sont des tableaux figurés dont les traits matériels et descriptifs ne constituent pas le sens principal » (p. 393).

Quant à l'auteur de l'ouvrage qui nous occupe, M. Loisy conclut de l'examen des témoignages de l'ancienne Eglise que l'opinion qui attribue le 4e Evangile à l'apôtre Jean repose sur des bases fort peu solides. Mon ignorance en patristique ne me permet pas de juger de la valeur de ses conclusions.

[1] *Introduction à l'Ancien Testament*, tome I, p. 180-182.

« Le problème à résoudre, dit-il, (p. 130) et qui n'est guère moins obscur pour l'historien qu'il peut sembler inquiétant au théologien, c'est le rapport du témoignage rendu par le livre lui-même avec celui que rend la tradition : c'est l'origine du livre qui ne paraît pas être apostolique et l'origine de la tradition qui le dit apostolique... L'examen critique du livre ne fait qu'aggraver les doutes suggérés par l'examen critique de la tradition. »

Il y a un demi-siècle M. Albert Réville nous disait :

« La tradition nous indique l'apôtre Jean comme auteur du 4e Evangile... l'examen interne du livre en démontre pleinement la véracité, et la supposition contraire vient se heurter contre des impossibilités historiques[1]. »

Maintenant M. Loisy déclare « qu'au point de vue d'une science impartiale, la thèse de l'authenticité apostolique est si insuffisamment documentée et si invraisemblable qu'elle paraît impossible à soutenir » (p. 130), — exemple entre bien d'autres, qui doit engager à une singulière prudence et à une grande retenue dans les conclusions de la critique.

« Le besoin de définir théologiquement le Christ, observe toujours M. Loisy, s'explique moins facilement chez un apôtre que chez un homme de la seconde ou troisième génération chrétienne, » et « l'on avouera qu'il n'est pas très vraisemblable qu'un compagnon du Sauveur ait écrit, en forme d'histoire évangélique, un traité de l'incarnation » (p. 137).

M. Loisy conclut du reste en ces termes la question de l'authenticité johannique (p. 137) :

« Si l'on trouve que le témoignage traditionnel, nonobstant l'incertitude et l'obscurité qui planent sur ses débuts, garde assez d'autorité pour contrebalancer toutes les objections que suggère l'examen du livre ; si l'on pense que l'ancien pêcheur galiléen, qui est resté, jusqu'à un âge avancé, l'une des colonnes du christianisme judaïsant, a pu entrer, sur ses vieux jours, dans la connaissance, l'esprit et la mé-

[1] *Revue de Théologie de Strasbourg*, IX, 1851, p. 354.

thode de la philosophie judéoalexandrine, faire parler à son Maître un langage d'école, substituer, pour ainsi dire, à la personne vivante de Jésus une entité métaphysique et théologique, effacer, pour des raisons doctrinales, le souvenir de sa tentation et de son baptême, transposer et allégoriser Gethsémané, la transfiguration, la cène eucharistique, changer entièrement la physionomie historique de la passion de manière à n'en faire qu'un tableau symbolique, et systématiser de même les souvenirs de la résurrection; si l'on ne voit pas d'impossibilité morale à ce qu'un apôtre ait oublié ou négligé délibérément les conditions réelles de sa propre vocation, les instructions données aux Douze par le Sauveur, le vrai caractère de la prédication de Jean Baptiste, dont il est censé avoir été le disciple, le vrai développement de la carrière de Jésus, les circonstances réelles de son ministère, la forme authentique et jusqu'à l'objet de ses discours, les véritables rapports du Christ avec les Juifs, publicains et pécheurs, pharisiens, sadducéens et avec ses propres disciples, on peut encore attribuer le 4e Evangile à l'apôtre Jean. »

Quant à l'Apocalypse, M. Loisy pense (p. 134) « qu'elle a été composée par un prophète chrétien nommé Jean, qui a vécu en Asie Mineure et qui paraît bien, lui aussi, n'avoir été ni apôtre ni disciple immédiat de Jésus. » Il estime (p. 135) que : « l'unité d'auteur de l'Evangile et de l'Apocalypse reste très invraisemblable, parce que, si l'eschatologie apocalyptique et la théologie du Verbe incarné ne sont pas incompatibles, on conçoit néanmoins difficilement que le même personnage ait été dominé à la fois par l'attente anxieuse de la parousie et par un mysticisme indifférent à la parousie, que le même esprit se soit complu dans les tableaux symboliques, si l'on veut, mais matériellement symboliques, du messianisme juif, et dans les allégories savantes d'une religion spirituelle. »

On sait que les théologiens qui estiment que les deux ouvrages sont de Jean l'apôtre pensent lever la difficulté, qui est réelle, en disant que Jean les a composés à deux époques très distantes de sa vie, l'Apocalypse vers l'an soixante-

huit et l'Evangile en suite de la transformation de la foi de l'apôtre amenée par la destruction de Jérusalem[1]; c'est le cas de MM. Scholten, Niemeyer, Albert Réville[2], Karl Hase, Astié et Bovon, par exemple.

Pour M. Loisy « le disciple bien-aimé » ne désigne point saint Jean. Page 725 : C'est « un personnage symbolique. Supposer, dit-il, que l'auteur aurait voulu se désigner ainsi lui-même par modestie est lui prêter au contraire un raffinement de vanité. N'est-il pas évident que si cet auteur est l'apôtre Jean, il aurait montré à la fois plus de franchise et d'humilité en disant son nom qu'en alléguant une préférence qui le met au-dessus de tous les apôtres et même de Pierre? Cette subtilité d'orgueil n'existe plus si le disciple bien aimé est un type, le type du croyant parfait. »

Voici les conjectures qui semblent à notre critique les plus probables touchant l'auteur de l'Evangile :

Page 130 : « C'était un converti du judaïsme, mais du judaïsme helléniste, et il avait connu, sans doute avant de se faire chrétien, les idées de Philon. C'est un des plus grands théologiens mystiques, disons le plus grand qui ait jamais existé dans l'Eglise chrétienne. Qu'il ait voulu rester inconnu, qu'il ait pu être ignoré de son temps, et que la tradition n'ait pas su pénétrer le secret de son anonymat, on ne doit pas en être surpris. Le livre de l'*Imitation* se présente dans des conditions assez semblables. Celui de la *Sagesse* s'offre dans des conditions presque identiques, l'auteur inconnu parlant au nom du plus sage des rois, Salomon, personnage typique bien plus que réel, et qui, d'ailleurs, n'est pas nommé; cet auteur fait valoir, au nom du « sage » la doctrine de la sagesse révélatrice, comme Jean fait valoir, au nom du « disciple », celle du Verbe incarné; il allégorise l'ancienne histoire sainte, comme Jean allégorise la tradition synoptique de l'Evangile. Comme tous les auteurs cependant, celui du 4e Evangile a écrit pour être lu, mais il n'a destiné et il ne

[1] Page 135 : « La première épître semble être postérieure de plusieurs années à l'Evangile. On a quelques raisons de ne pas l'attribuer au même auteur. »

[2] *Revue de Théologie de Strasbourg*, XII, p. 305 sq.)

pouvait destiner d'abord son œuvre qu'à des lecteurs préparés, à un petit groupe de disciples ou d'initiés, aussi intéressés que lui à garder son secret, si toutefois il a trouvé bon de le lui faire connaître. Le livre, en effet, sans être une fiction littéraire, puisqu'il n'affichait aucun nom d'auteur, était néanmoins fondé sur une sorte de fiction théologique, dont il importait que le public ne fût pas trop averti ; et à cet égard le 4e Evangile, s'il est un cas analogue à la *Sagesse*, est un cas différent de l'*Imitation*. Ce témoin du Christ qui parle de sa gloire, pour l'avoir vue, et qui la décrit en forme d'histoire symbolique, parce que lui-même l'a conçue de cette manière, n'est, en fait, qu'un témoin spirituel. Il apparaît, et il a besoin d'apparaître comme un témoin réel ; sa méthode l'exige et l'intérêt de son œuvre ne l'exige pas moins impérieusement. Une espèce d'équivoque enveloppe donc le disciple anonyme, qui n'est aucun individu déterminé, et qui est pourtant quelqu'un ; qui n'a pas vu Jésus, et qui pourtant a vu le Christ ; qui ne raconte pas l'Evangile et qui pourtant le décrit et l'interprête. Bien qu'il n'y ait pas proprement de fraude, il y a là quelque chose qui serait pour nous un manque de sincérité. Mais ce manque de sincérité ne fut pas conscient chez l'évangéliste, parce qu'il correspondait à l'indécision et au vague de sa pensée, à l'état particulier de son esprit, à l'atmosphère d'idéalisme allégorique où il avait accoutumé de respirer, à sa souveraine indifférence vis-à-vis de ce qui est simple fait, à l'absence complète d'un sentiment qui est entré maintenant dans nos habitudes intellectuelles, le sentiment de la vérité historique. Sans être pseudonyme, sans se donner pour l'œuvre de tel apôtre ou tel disciple, le 4e Evangile enveloppait son témoignage de vérité transcendante sous la forme d'un témoignage commun. Le lecteur vulgaire devait l'accepter comme la parole autorisée d'un disciple du Christ ; il devait ignorer que ce disciple n'était pas tel dans le sens strict et historique du mot. »

Ce secret, cette sorte de fiction théologique, dont il importait que le public ne fût pas trop averti, ce témoin spirituel du Christ qui a besoin d'apparaître comme un témoin réel,

tout cela ne me paraît pas, je l'avoue, bien lucide et bien concluant. Il n'y a pas là proprement fraude, nous dit-on, mais on confesse pourtant que pour nous ce serait un manque de sincérité: « mais ce manque de sincérité ne fut pas conscient chez l'évangéliste, parce qu'il correspondait à l'indécision et au vague de sa pensée, à l'état particulier de son esprit, à sa souveraine indifférence vis-à-vis de ce qui est simple fait, à l'atmosphère d'idéalisme allégorique où il avait accoutumé de respirer. »

Décidément nous avons respiré une autre atmosphère et nous reconnaissons être encore tellement ancré dans le préjugé du dix-neuvième siècle à l'égard de la vérité historique que nous avons grand'peine à nous rendre compte de la mentalité d'un auteur qui, sans avoir été témoin du Christ historique, n'en veut pas moins se faire passer pour tel, et nous avouons que « l'état particulier de notre esprit, » par trop réfractaire peut-être à l'allégorie, nous porte à comprendre aisément « le lecteur vulgaire, » qui prend naïvement le témoignage du 4e Evangile pour celui d'un disciple du Christ « dans le sens strict et historique du mot. »

N'y a-t-il pas chez un auteur quelque désinvolture pour le moins à user avec une entière liberté des données de la tradition, à les adapter à sa doctrine et à son symbolisme (p. 60, 62, 129), à en modifier parfois très considérablement la forme (p. 77, 80), à les corriger et à les compléter sans le moindre scrupule pour l'équilibre de ses peintures allégoriques (p. 80) et à chercher en même temps à apparaître comme un témoin réel?

Quoi qu'il en soit, notre auteur affirme (p. 755) que: « la fiction littéraire moyennant laquelle l'interprétation johannique de l'Evangile est substituée à sa teneur historique, sauf à présenter la doctrine de Jésus comme inintelligible pour ses disciples et comprise seulement plus tard, est un parti pris hardi du croyant et du mystique sur lequel la critique ne peut plus maintenant se faire illusion. »

La conviction de notre abbé est si arrêtée à cet égard qu'il peut s'écrier (p. 137): « On ne se fait pas à l'idée qu'on a pu

tenir pour parole évangélique des discours que Jésus n'a jamais prononcés, pour faits historiques des allégories conçues par l'évangéliste, pour doctrine du Christ touchant sa propre personne une théorie qui doit beaucoup à la philosophie judéoalexandrine ! »

Voilà qui est catégorique, non moins que ces paroles encore (p. 660) : « Les discours n'ont jamais été tenus comme on les dit, et les faits ne sont jamais arrivés comme on les raconte. »

Que les discours du Seigneur n'aient pas été prononcés par lui sous la forme dont les a revêtus notre Evangile, c'est ce qui nous paraît assez évident, mais que les faits rapportés par l'évangéliste ne soient jamais arrivés comme il les raconte, c'est ce dont nous restons, somme toute, moins convaincu, sans que pour cela nous nous sentions, à vrai dire, capable de faire le départ de ce qui est historique et de ce qui n'est que symbole: une grande incertitude subsiste pour nous à cet égard.

Ne plus faire de notre Evangile une histoire de Jésus écrite par un témoin oculaire, pensera-t-on peut-être, n'est-ce pas singulièrement en rabaisser l'importance ? Telle n'est pas la pensée de M. Loisy (p. 138) :

« La valeur du 4e Evangile, prétend-il, ne sera pas diminuée parce qu'on n'y recherchera plus de renseignements historiques sur le Christ. Le Christ ne laisse pas d'y être vivant en esprit. L'écho de la parole évangélique y est infiniment plus lointain que dans les Synoptiques; mais ce qu'on y entend est toujours une parole profondément chrétienne, dont le souffle, disons encore l'esprit, car c'est là qu'il faut toujours en venir, est vraiment celui de Jésus. Les épitres de Paul occupent légitimement leur place dans le Nouveau Testament : pourquoi le 4e Evangile n'aurait-il pas droit à la sienne ? Pourquoi son enseignement ne mériterait-il pas d'être gardé avec le même respect, la même piété que celui de Paul ? Pourquoi cesserait-on d'y trouver le Christ ? » Page 139 : « Il n'y a pas lieu de s'étonner que le Christ de l'histoire n'ait donné aucune définition de sa personne et de son rôle, selon les ca-

tégories de la pensée grecque. Mais est-ce une raison pour que la définition formulée dans le 4e Evangile soit dépourvue de sens et d'autorité?... Dans cette question du 4e Evangile, qui est d'ailleurs le plus grave et le plus difficile problème que présente l'histoire du Nouveau Testament, aucun intérêt vital du christianisme n'est réellement en cause. Il ne s'agit que de préciser le sens d'un livre, qui, en toute hypothèse, reste une des bases de l'édifice chrétien. »

M. Loisy fait donc remarquer que les épitres de Paul, pour n'être pas d'un compagnon du Sauveur, n'en peuvent pas moins être tenues pour canoniques, et l'on pourrait ajouter que le fait que le 4e Evangile serait d'un auteur inconnu n'invalide pas plus son autorité que ce n'est le cas pour l'épitre aux Hébrenx. Mais ce qui détermine essentiellement notre auteur, c'est que l'esprit du Christ, lequel souffle où il veut, se fait incontestablement sentir dans notre Evangile ; les âmes pieuses l'ont toujours goûté, et c'est bien aussi ce qui l'a fait déclarer canonique. « L'Eglise, dit-il, qui n'a jamais discuté le problème littéraire du 4e Evangile, ne s'est nullement trompée sur la valeur de cet écrit. » (Page 135.)

A propos de la promesse du Seigneur que l'Esprit, quand il sera venu, fera pénétrer ses disciples dans toute la vérité (V, 13), M. Loisy dit qu' « il ne faut pas marquer un terme à l'action de l'Esprit, comme si l'assistance du Paraclet ne concernait que les apôtres ;... la théologie johannique est une interprétation de l'Evangile primitif, suggérée et autorisée par l'Esprit de Jésus. Mais Jean ne prétend pas être le seul organe de l'Esprit, ni le dernier. Si la révélation de l'Esprit n'est pas indépendante de l'Evangile, elle n'est pas davantage limitée à la génération apostolique. On va contre la pensée de l'auteur en supposant que l'Esprit ne fera pas en tout temps pour l'Eglise chrétienne ce qu'il a fait pour les apôtres. » (Page 783.) Voilà qui doit aller par exemple à celui de nos collègues qui a appelé Swedenborg « le prophète du Nord. »

Sans diminuer en rien l'action, trop souvent méconnue, du Saint-Esprit dans l'église de tous les temps, on peut penser pourtant qu'il est bien plus naturel d'attribuer un

portrait du Seigneur aussi vivant que l'est celui du 4e Evangile à un compagnon de Jésus, ayant vécu dans son intimité, qu'à un de ses disciples de la seconde ou de la troisième génération, qui ne l'aurait pas connu personnellement.

« Grande serait, dit M. F. Frossard[1], la gloire de l'homme qui, si longtemps après Jésus, aurait parlé de lui, l'aurait fait parler lui-même, mieux qu'aucun de ceux qui avaient entendu ses enseignements. Car c'est bien là ce qu'on essaie de nous affirmer. Mais cela est-il croyable? »

Par son point de vue M. Loisy estime « expliquer la transformation que subissent, dans le 4e Evangile, les matériaux de la tradition synoptique et rendre compte soit des incohérences, des lacunes, des invraisemblances de récits qui ne sont pas la reproduction de souvenirs historiques, soit de la vie intense, de l'espèce de réalité plastique dont sont doués ces tableaux qui ont ravi l'imagination, la pensée, l'âme de celui qui les a conçus. »

Il relève fréquemment dans son commentaire, et ce n'est pas toujours sans raison, ces « incohérences, lacunes, invraisemblances dans les récits, » mais il ne me paraît pas donner d'autre part assez d'importance à un caractère des récits johanniques, qui a toujours frappé, à savoir à l'exactitude, à la précision des renseignements : « Il était dix heures ; il était nuit ; il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit ; il s'appelait Malchus ; Pierre était debout près d'eux et se chauffait ; Marthe servait ; ils avaient allumé un réchaud, » etc. Ces détails minutieux rapportés d'une façon toute simple, involontaire en quelque sorte, semblent bien dénoter des souvenirs personnels et avoir difficilement pu être, selon l'expression de M. Godet, « des traits fictifs destinés à cacher le romancier sous le masque de l'historien[2]. » M. Loisy n'est nullement de cet avis, car il dit en propres termes de notre auteur (p. 129) :

[1] *De l'incroyance à la foi*, p. 14.

[2] *Commentaire*, 4me édition, p. 295. M. Godet (p. 294) donne de ces détails une série d'exemples pour les temps, les moments, la détermination des lieux et les nombres.

« C'est un croyant qui ne semble pas avoir en lui le moindre souvenir personnel de ce qu'ont été la vie, l'enseignement et la mort de Jésus... Qu'il ait été apôtre et compagnon de Jésus, on ne s'en douterait pas. »

T. Colani [1], par contre, s'exprimait ainsi :

« Dans les récits où l'élément dogmatique n'est pas directement en jeu, dans les notices jetées négligemment à côté du cadre général, en un mot, dans tout ce qui est chronique, le 4e Evangile mérité la confiance la plus absolue. »

Encore un exemple d'appréciations absolument opposées de la part d'hommes également sérieux et compétents !

Mais laissant de côté, dans notre Evangile, les traits isolés et les détails minutieux, dont la précision semble à nombre d'exégètes la marque évidente d'un témoignage personnel, j'en viens à un récit qui m'a toujours singulièrement frappé par son caractère intrinsèque de vérité : c'est celui de la guérison de l'aveugle-né. Quand je parle de vérité, je sais bien qu'il en est de deux sortes, qu'il y a une vérité *historique* et une vérité *morale*. La première se rencontre là où les faits racontés se sont réellement passés, où ils sont authentiques, où le narrateur est véridique. Soit du reste que l'historien apprécie et juge formellement les faits, soit qu'il s'efforce de les présenter avec le plus parfait désintéressement, la plus grande impartialité possible, c'est toujours à la vérité historique qu'il vise et prétend.

Il n'en est pas de même des œuvres d'imagination, des romans, lesquels peuvent bien être vrais ou ne l'être pas, mais d'une vérité autre que celle de l'histoire.

Quand nous lisons un ouvrage d'imagination, — à moins que nous ne soyons à l'âge pour lequel sont écrits les ouvrages de Jules Verne, — ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les événements romanesques ou merveilleux que l'auteur rapporte ; c'est autre chose qui nous attire et nous captive, à savoir la vérité avec laquelle sont présentés les sentiments, les pensées, les paroles des personnages ; et nous

[1] *Revue de théologie de Strasbourg*, 1850, p. 56.

nous disons que dans les circonstances où l'auteur les a placés et avec les caractères qu'il leur a donnés, c'est bien ainsi qu'ils devaient agir et parler. D'autres fois au contraire nous sommes heurtés par des discours peu naturels, par des actes qui ne cadrent pas avec le caractère des acteurs : cela sonne faux. Autant donc nous jouissons chez certains auteurs de la vérité morale de leurs écrits, autant nous sommes choqués chez d'autres par des invraisemblances psychologiques, par un certain défaut de jugement moral, de connaissance du cœur humain et de sens historique, qui nous font souvent mettre de côté les ouvrages ainsi déparés. Et c'est aussi parfois de récits censés historiques qu'un sentiment instinctif de la vérité morale et psychologique nous fait dire : les choses ne doivent pas s'être passées ainsi.

Un exemple frappant, entre bien d'autres, est celui de la prière d'Azaria ou Abed-Négo et du cantique par lequel, avec Kanania et Mischaël, soit avec Schadrak et Mésak, il loue le Seigneur au sein de la fournaise : au lieu, ce qui semblerait naturel, de crier à l'Eternel pour invoquer son secours, puis, ce secours une fois miraculeusement accordé, de rendre grâces, il se met à confesser les péchés de son peuple, à rappeler à Dieu son alliance et la captivité des Israélites, etc. La délivrance des trois jeunes hommes n'est mentionnée qu'en une sorte de post-scriptum, qui semble bien être une adjonction de l'auteur, destinée à appliquer au cas présent une composition déjà existante, ou une libre composition de sa part imitant les Psaumes ; ce cantique qui ne se rapporte donc nullement à la position donnée, ne peut être historique.

De même en est-il de celui de Jonas dans l'estomac de son poisson : au lieu de pousser à Dieu un cri d'appel et de secours et de lui confesser sa rébellion, il commence par l'action de grâces touchant — c'est à noter — sa délivrance non encore accomplie : il considère, dit la *Bible annotée* de Neuchâtel, « le sein du poisson comme une retraite sûre, » déclaration en marge de laquelle on se sent fortement tenté de mettre un bien gros point d'exclamation ! Puis Jonas ter-

mine son cantique en promettant de faire à Dieu des sacrifices.

Mais laissant de côté ces cas où la non-historicité saute aux yeux, revenons à ce récit de la guérison de l'aveugle-né, où le caractère d'exacte vérité historique me paraît très marqué.

Comme est naturelle la réponse des parents de l'aveugle ayant grande peur de se compromettre ! (IX, 20-23.) Que c'est moralement vrai ! Et comme ce caractère de vérité psychologique ressort d'une façon éblouissante dans l'entretien de l'ex-aveugle avec les Pharisiens ! (v. 24-34.) Quiconque a tant soit peu observé les aveugles a été frappé du fait qu'ils montrent habituellement une indépendance de caractère qu'on est loin de rencontrer toujours au même degré chez les clairvoyants. Ils ne sont pas influencés, comme nous le sommes trop souvent, par les regards, les gestes, les marques de désapprobation ou d'assentiment, les sourires de leur entourage, autant de choses qui sont propres à détourner parfois et nos jugements et nos paroles de la ligne droite. Les aveugles ne peuvent pas se conduire au physique, mais au moral ils vont droit leur chemin ; à l'abri des distractions du monde extérieur, réfléchissant plus que nous autres clairvoyants, ils témoignent souvent, dans leurs jugements, d'une sagesse véritable. Eh bien, dans le récit qui nous occupe, comme l'indépendance de l'aveugle et une certaine fierté ironique, qui en est souvent la conséquence, sont frappantes dans ces paroles : « Si c'est un pécheur, je ne sais ; je *sais* une chose, c'est que d'aveugle que j'étais, maintenant je vois.... » (v. 25.) « Je vous l'ai déjà dit, et vous ne l'avez pas entendu ? Pourquoi voulez-vous l'entendre encore ? (v. 27.) Voulez-vous aussi devenir ses disciples ? » (v. 30.) « C'est vraiment une chose étonnante que vous ne sachiez pas d'où il est, et il m'a ouvert les yeux ! » Que de simple bon sens dans ces paroles (v. 31-33) : « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs, mais que si quelqu'un l'honore et fait sa volonté, celui-là il l'exauce. Jamais on n'ouït dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. Si celui-ci n'était pas de Dieu, il ne pourrait rien faire »

Et quelle vérité dans la façon dont les Pharisiens font appel à leur autorité : « Nous *savons* que cet homme est un pécheur », et dans la manière dont, mis en quelque sorte au pied du mur par les réponses de l'ex-aveugle et tout à fait déconcertés par elles, se sentant dans leurs torts, ils ne trouvent d'autre échappatoire que d'injurier celui dont le courage et les sarcasmes viennent de les blesser : « C'est dans les péchés que tu as été engendré tout entier, et tu nous enseignes ! » Ne pourrait-on pas affirmer qu'il n'est pas un détail de cette histoire qui ne crie la vraisemblance et ne suinte la vérité ?

A supposer que ce récit ne soit pas historique, il dénote en tout cas chez l'auteur un sens psychologique réel et un remarquable talent d'observation. Il faut certainement avoir eu du génie pour trouver des traits d'une vérité si profonde. D'où je conclus que nous sommes en présence ou bien d'un historien véridique, ou d'un grand romancier, et l'on comprend que j'emploie ce dernier terme dans son sens le plus favorable. La vérité morale est une présomption de la vérité historique ; je reconnais que ce n'est qu'une présomption, un auteur de talent pouvant nous présenter une œuvre purement d'imagination avec tous les caractères de la réalité ; aussi ne peut-on toujours affirmer que la vérité morale soit un garant de la vérité historique, mais la présomption est parfois forte. Si ce récit est une histoire, remarquons en passant qu'on n'en peut point conclure que l'auteur ait été un homme de génie, comme c'est forcément le cas, si l'on en fait un romancier ; il peut avoir eu peu de talents naturels, de développement et d'études, être un homme tout ordinaire ; il n'est en effet nullement nécessaire pour un témoin d'être un homme très distingué, et ce n'est point requis de lui : il suffit qu'il soit véridique. De la vérité morale et psychologique d'une narration on peut donc tirer l'une ou l'autre de ces conclusions : l'auteur a du talent, beaucoup peut-être, ou bien simplement il dit vrai. Pour ce qui concerne le récit qui nous occupe, l'explication la plus naturelle ne serait-elle pas, somme toute, que si l'écrivain nous a rapporté des pa-

roles, des traits moralement si vrais, c'est qu'historiquement ils le sont ?

M. Loisy reconnaît bien (p. 87) qu'« en divers endroits l'évangéliste produit des assertions d'une précision étonnante » qui donnent « l'apparence d'une chose vue », mais il soutient que ce n'est là qu'une apparence (p. 60). Il dit à propos des récits de la résurrection : (p. 84, 85) « L'espèce de vie et de couleur qu'on remarque tient à la puissance d'imagination de l'évangéliste et à l'énergie de sa conviction, qui ne lui permettent pas de distinguer nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel, le symbole de son objet, la théorie de l'histoire. L'impression que le réalisme apparent de certains tableaux pourrait donner de leur historicité s'évanouit dès qu'on y regarde d'un peu plus près.... Les récits du 4e Evangile ont la vérité d'une peinture allégorique ; ils ont une sorte de réalité plastique, mais cette vérité, cette réalité ne sont pas celles de l'histoire et de la narration historique. »

Page 83 : « Si certains détails peuvent sembler parfois destinés uniquement à conserver l'apparence de l'histoire et à sauvegarder la vraisemblance, il n'en est pas moins vrai que la narration s'arrête toujours au point qui convient pour le symbolisme, quand même elle devrait paraître suspendue ou ncomplète. L'histoire du paralytique se perd dans le discours qu'elle introduit ; il en est de même pour celle de l'aveugle-né ; on ne sait ce que devient Lazare après sa résurrection. L'auteur laisse là ses récits quand il en a tiré ce qu'il voulait. »

Et encore (p. 147) : « L'espèce de vie très particulière qui apparaît dans les récits n'est pas due à la fidélité de la représentation, qui n'est pas historique, ni à un effort conscient pour imiter la nature, car ces tableaux n'ont rien d'apprêté, mais à l'intensité de la vision dont ils procèdent. Ils ne sont pas moins invraisemblables et incohérents que les discours, si on les discute comme peintures de faits ; ce sont, la plupart du temps, des esquisses incomplètes, quelques traits puissamment colorés et jetés comme au hasard ; il sont complets seu-

lement comme symboles et par rapport à la leçon que l'auteur veut en tirer ; envisagés comme descriptions, ils seraient fort maigres de structure, dépourvus d'harmonie et de consistance. »

Il est certain qu'à prendre au point de vue purement historique et descriptif les récits du 4e Evangile, ils sont très souvent incomplets, mais il faut remarquer que l'auteur peut fort bien ne s'être nullement proposé de raconter la vie de Jésus exactement et par ordre, comme saint Luc (1, 3), mais de prouver bien plutôt, de convaincre, d'instruire, d'enseigner le Christ (p. 135) ; s'il n'utilise dans ses narrations que ce qui va à son propos, cela infirme-t-il la réalité historique des récits eux-mêmes, dont il tire des preuves et des instructions ? Pas nécessairement, il me semble. La constatation du vrai but de notre Evangile, que méconnaissent ceux qui le tiennent pour une simple biographie de Jésus, n'émousse-t-elle pas singulièrement la pointe d'une objection faite par Reuss entre autres à l'historicité du 4e Evangile ? « Les personnages introduits, dit-il, disparaissent de la scène sans qu'on sache ce qu'ils deviennent... et montrent ainsi clairement qu'ils ne sont là que pour la forme.... » « Nous avons bien vu venir Nicodème, mais nous ne le voyons plus s'en aller.... Il a servi pour l'introduction de l'enseignement théorique, non à l'historien qui aurait dû le garder jusqu'à la fin, mais au dogmaticien qui pouvait se passer de lui. » Je ne vois pas, je l'avoue, pourquoi le dogmaticien n'aurait pas pu utiliser le fait historique de l'entretien du Sauveur dans la mesure de son propos, sans se croire obligé de « garder Nicodème jusqu'à la fin. »

L'abbé Loisy ne tenant pas l'évangile de Jean pour historique n'a naturellement pas à se préoccuper, comme ç'a été le cas de tant d'exégètes, de mettre d'accord les données johanniques avec celles des Synoptiques et de compléter les unes par les autres. On sait par exemple que Jean ne parle pas de l'Ascension, qu'il remplace par ces paroles adressées

[1] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1852, tome II, p. 325, 326, 318.

à Marie : « Je monte vers mon Père et votre Père, et vers mon Dieu et votre Dieu. » (Jean XX, 17.) La raison qu'il donne pour ne pas le toucher, c'est qu'il n'est pas encore monté vers son Père, mais, le soir même, il dit à ses disciples : « touchez-moi », et huit jours après à Thomas : « Mets ton doigt ici », et « mets ta main dans mon côté. » (Luc XXIV, 39 ; Jean XX, 27.) Le retour de Jésus à son Père, soit l'Ascension, paraît donc d'après Jean avoir eu lieu le jour même de la résurrection, aussitôt après et avant toute apparition aux disciples. Lors de ces deux apparitions il était déjà monté vers son Père, ou entré dans la gloire. « On cherche vainement à prouver, dit M. Loisy, que cette ascension n'est pas immédiate : mieux vaudrait dire que ce n'est pas la même que dans Luc (Luc XXIV, 50-53 ; Act. I,9-12), ou, pour dire vrai, que c'est une autre façon de se représenter l'entrée du Christ dans la gloire, et les rapports du Christ ressuscité avec ses disciples. » (Page 910.)

Dans l'Evangile de Jean « l'ascension du Sauveur n'est pas seule anticipée, » la Pentecôte l'est aussi dans ces paroles : « Quand il eut dit cela, il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint. » Dans Luc (XXIV, 48, 49), le Saint-Esprit n'est que promis pour une époque subséquente, en attendant laquelle les disciples devaient rester à Jérusalem. Il n'y a guère concordance entre ces paroles du 3e Evangile : « J'envoie sur vous la promesse de mon Père, mais vous, restez dans la ville de Jérusalem jusqu'à ce que vous ayez été revêtus de la puissance d'en haut », et celle-ci de Jean : « Il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint. » Je sais bien qu'on cherche habituellement à accorder ces déclarations en disant que le don du Saint-Esprit par Jésus lui-même à ses disciples le jour de la résurrection « c'est une arrhe que Jésus leur donne »[1] ; « il leur communique, dit M. Astié[2], les prémices, les arrhes de ce Saint-Esprit qu'il leur donnera dans sa plénitude le jour de la Pentecôte.... Ce don-ci, tout

[1] F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, 1865, tome II, p. 653.

[2] *Explication de l'Evangile selon saint Jean*, p. 460.

réel qu'il est, n'exclut pas celui de la Pentecôte. Jésus, par suite de son état intermédiaire, pouvait communiquer quelque chose qui était aussi un entre-deux : plus qu'*avant* sa mort, moins qu'*après* la Pentecôte. »

J'avoue être peu satisfait par cette explication qui ne voit dans le don de l'Esprit fait aux disciples le jour de la résurrection qu'une arrhe, un entre-deux, une sorte d'acompte. Que veut-on de plus que cette déclaration du Maître lui-même : « Recevez l'Esprit-Saint ? » paroles corroborées encore par celle de l'évangéliste : « Alors il leur ouvrit l'entendement, pour qu'ils comprissent les Ecritures. » (Luc XXIV, 45.) Faudrait-il dire que la Pentecôte n'a été qu'une répétition de l'acte de Jésus le soir de sa résurrection, mais étendue à un plus grand nombre de personnes ? Ces obscurités et difficultés-là, on le comprend, ne se présentent pas pour M. Loisy. Il rappelle que « Théodore de Mopsueste a été condamné par le cinquième concile œcuménique pour avoir dit que le Christ n'avait pas réellement donné le Saint-Esprit aux disciples en soufflant sur eux : il sacrifiait la conception johannique à celle des Actes. Le meilleur moyen de les concilier est de reconnaître que les deux relations signifient la même chose. » (Page 914.)

Bien des choses encore seraient à relever dans le *Commentaire* de M. Loisy : les rapports du 4e Evangile avec les synoptiques et leurs différences (p. 69-72) : « Dans la majeure partie, sinon dans la totalité de son contenu, nous dit-il (p. 61), le 4e Evangile se fonde uniquement sur les Evangiles antérieurs, dont les données sont, » il est vrai, comme nous l'avons vu, « élaborées en vue d'une doctrine, dans un intérêt théologique et apologétique. »

A noter encore l'affirmation (p. 54) que : « le fondement de cet évangile n'est pas un système philosophique, cosmologique ou théosophique, mais la prédication des apôtres galiléens et celle de Paul. » « Nonobstant tout ce que la doctrine du 4e Evangile ajoute à la tradition évangélique primitive et ce qu'elle y a modifié, » M. Loisy soutient « qu'elle est pro-

fondément chrétienne par son esprit, que le 4e Evangile n'est pas un livre gnostique, mais un livre essentiellement chrétien, d'un christianisme plus savant, non moins profond et vrai que celui de la génération apostolique (p. 123). » Contrairement à l'avis de Renan qui y voit des « tirades philoniennes substituées aux vrais discours de Jésus » (*Eglise chrétienne*, p. 74), M. Loisy prétend (p. 120) que : « Philon s'y reconnaîtrait chez lui beaucoup moins facilement que Matthieu et Luc. »

Ce n'est pas que notre auteur nie toute influence de Philon sur le 4e Evangile, mais il soutient que l'auteur use librement des données de la philosophie alexandrine, tout comme de celles qu'il trouve dans les Synoptiques ; « il a pu, dit M. Loisy (p. 12), modifier inconsciemment l'idée du Logos pour la faire chrétienne et la prendre comme définition du Christ éternel. » Il montre que cette idée, comme le principe du symbolisme johannique, est grecque et alexandrine, « mais, dit-il (p. 120), l'idée de l'Incarnation et les symboles employés dans l'Evangile appartiennent à l'auteur et sont chrétiens. » « On peut donc, et l'on doit, soutenir à la fois que la conception johannique du Logos est originale, et qu'elle procède en partie de la philosophie alexandrine et philonienne. » (Page 121.)

La page suivante peut encore présenter quelque intérêt (p. 119) :

« Par l'ensemble de sa doctrine, le 4e Evangile a contribué plus que tout autre écrit du Nouveau Testament, même que les écrits de Paul, à implanter le christianisme dans le monde grec, à en faire la religion de l'univers. Précisément parce que l'auteur n'a pas cherché à réduire sa doctrine en un système logiquement équilibré, mais a simplement recueilli, dans la tradition du christianisme primitif, certaines idées fondamentales qu'il a traduites, pour ainsi dire, du sémitique en grec, il a produit une synthèse plus vraie et plus efficace qu'une combinaison savante. Par une sorte de sélection où un instinct supérieur, une inspiration de génie, a eu

sans doute plus de part que le travail réfléchi de la pensée, il a extrait de l'Evangile primitif, où l'image historique du Christ se reflétait sans être analysée, quelques notions essentielles sur la paternité de Dieu, la loi d'amour, le rôle universel de Jésus; les dégageant de leur milieu et de leur cadre il leur a donné la lumière, le relief dont elles avaient besoin pour frapper les esprits que la couleur juive de leur origine aurait plutôt rebutés; dans cette œuvre d'émancipation à l'égard du judaïsme, il suit Paul et s'instruit à son école, mais il le dépasse de tous côtés. Il ne se contente pas de proclamer l'universalité et l'indépendance du christianisme, il l'introduit réellement dans ce qui était alors l'univers, en lui donnant la forme hellénique, ce que Paul n'avait pas fait et ne pouvait pas faire; il est le vrai père de la théologie chrétienne, le fondateur du dogme chrétien, ou tout au moins du dogme christologique, en même temps que l'initiateur du mysticisme chrétien; si son action personnelle dans la propagation de l'Evangile a été certainement plus restreinte que celle de Paul, et peut-être a-t-elle été presque nulle, il a servi par son livre, autant que le grand apôtre, la cause du christianisme. Bien qu'il fasse parler et agir Jésus comme Jésus n'a pas réellement parlé ni agi, le Christ ne laisse pas d'être vivant dans les discours et les œuvres qu'il lui prête. L'esprit de Jésus lui a suggéré ce qui convenait pour interpréter l'Evangile sans l'altérer. »

Quant à l'Eglise, M. Loisy dit (p. 123) que le 4e Evangile « ne la conçoit pas comme une institution hiérarchiquement organisée, fondée sur le principe de la tradition et de la succession apostolique, mais comme le siège et l'organe permanent qui représente le Christ en tous ceux qu'unit la loi d'amour. »

Et d'autres points encore pourraient être utilement relevés dans l'ouvrage du savant abbé. Mais j'ai été suffisamment long déjà, pour encore n'être pas arrivé toujours à des conclusions bien arrêtées et bien nettes; j'ai abordé assez de problèmes, effleuré assez de questions propres à fournir un

entretien, pour lequel notre Président va selon l'usage offrir la parole à ceux d'entre vous, Messieurs et chers collègues, qui auriez quelque point à rectifier, quelque objection à présenter, quelque constatation, restriction ou protestation à faire, quelque contradiction, fâcheuse conséquence ou impossibilité à signaler, quelque développement à donner, quelque expérience à communiquer, bref quelque éclaircissement, quelque lumière à apporter.

LES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES ET LA HAUTE CRITIQUE [1]

PAR LE

REV. Dr P. T. FORSYTH

président sortant de charge de l'Union congrégationaliste d'Angleterre
et du Pays de Galles.

Un grave problème s'impose à notre époque. Où réside l'autorité suprême en matière de foi? Beaucoup de chrétiens répondent que la Bible fait autorité ; mais au-dessus de la Bible, il y a le message divin dont elle est la dépositaire et l'œuvre de rédemption opérée par Jésus-Christ. La Bible n'est que le vase qui contient le trésor de l'Evangile. On pourrait aussi la comparer à l'écorce de l'arbre dont l'Evangile est la sève. De même que les révélations faites aux prophètes avaient précédé les livres de l'Ancien Testament, la révélation de Dieu en Jésus-Christ a précédé le Nouveau Testament et l'Eglise elle-même; bien plus, cette révélation leur a donné naissance. « Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même. » Ce fait prime à la fois la Bible et la haute critique ; il a présidé à l'inspiration de la Bible dans son ensemble, il est le principe de son unité et en même temps la pierre de touche d'une critique supérieure. Soumise à ce critère spirituel, la Bible est, avant tout, un moyen de grâce, qui continue l'œuvre du Christ par l'interprétation qu'elle nous donne de cette œuvre. Cette interprétation, Jésus n'a

[1] Traduction libre et abrégée, par E. Petavel-Olliff, docteur en théologie, d'après un article publié dans la *Contemporary Review* (octobre 1905).

pas pu la donner pendant le cours de sa vie terrestre, ses disciples n'étant pas encore aptes à la recevoir. L'enseignement oral de Jésus ne fut donc pas le principal objet de son ministère. La mission qu'il s'attribue fut essentiellement un sacerdoce. Agneau de Dieu, comme l'appelait son précurseur, il devait « mourir pour nos péchés selon les Ecritures[1]. »

Il est à remarquer que ni les paroles du Christ, ni la prédication du royaume ne figurent dans les épîtres des apôtres. L'Evangile apostolique se réduit à la prédication de la croix, qui fait d'un sacrifice sanglant le centre de l'œuvre du Christ. Osera-t-on contester l'autorité dont Jésus avait revêtu ceux qui furent en quelque sorte ses exécuteurs testamentaires autorisés? Qui les reçoit, reçoit le Maître lui-même, et qui reçoit le Fils, reçoit le Père qui l'a envoyé.

Les épîtres de Paul, de Pierre et de Jean nous donnent la véritable clef de l'Evangile de grâce. D'un commun accord, ces trois grands apôtres nous présentent la mort et la résurrection du Christ comme plus importantes, en vue de notre salut, que l'exemple même de sa vie et que ses discours. On peut dire que les quatre biographies de Jésus ne figurent dans le Nouveau Testament qu'à titre de pièces à l'appui de la prédication apostolique (Luc I, 4; Jean XX, 31). De fait, ce ne furent ni la vie, ni les enseignements de Jésus qui convertirent les apôtres; leur conversion a été le fruit posthume de sa mort et de sa résurrection.

Dans sa manière de traiter l'Ancien Testament, Jésus nous montre l'attitude que nous devons prendre à l'égard tant de la Bible que de la critique biblique. Il n'a fait de la Bible ni un manuel d'histoire sainte, ni un code toujours infaillible, car il corrige parfois l'Ancien Testament. La Bible est pour Jésus un moyen de grâce; il est resté étranger à la critique du texte; mais, sans jamais condamner l'œuvre des scribes, il a cherché et trouvé dans les écrits de l'ancienne Alliance

[1] Mat. XX, 28; Marc X, 45. Comp. 1 Cor. XV, 3 : « Je vous ai transmis, avant tout, ce que j'ai reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés conformément aux Ecritures. »

une révélation du plan de Dieu et de son intervention en faveur de l'humanité. L'attention de Jésus s'est concentrée surtout sur les caractères du Messie prédit, dont il devait remplir la mission. L'idée d'un Messie souffrant volontairement pour faire la propitiation des péchés de son peuple était pour Jésus le flambeau qui illuminait la loi et les prophètes. Il s'attachait toujours à la pensée centrale des Ecritures et ne les disséquait pas à la façon des docteurs de la loi et des pharisiens. Sa méthode doit être la nôtre; de même que, dans la sainte cène, nous cherchons la pensée profonde du Christ, sans nous préoccuper outre mesure des symboles matériels; de même, dans l'étude de la Bible, les détails de la lettre devront figurer au second plan. C'est la pensée maîtresse de la révélation qui doit toujours nous guider, c'est le message de la grâce divine que nous devons saisir, comprendre et méditer sans nous achopper aux difficultés soulevées par la science critique, dont l'importance est secondaire.

Ce dont nous avons surtout besoin, c'est d'un retour à l'Evangile primordial et fondamental. L'authenticité absolue et l'infaillibilité absolue des textes sont deux notions absolument insoutenables; elles doivent être enfin remplacées par une foi inébranlable dans la vérité foncière du témoignage des apôtres. « Il est un fait certain et absolument digne de foi, c'est que Jésus-Christ est venu au monde pour sauver les pécheurs » (1 Tim. I, 15). Un divin Sauveur est apparu pour guérir nos âmes mortellement malades. Cette foi salutaire nous permettra de faire à la science critique toutes les concessions de détail qu'elle aura le droit de réclamer. Constater les taches du soleil, ce n'est pas nier le soleil, ni diminuer la chaleur ou l'éclat de ses rayons.

En résumé, ce n'est pas la Bible, ce n'est pas non plus la raison humaine (elle a fait banqueroute dans la question du salut), c'est la grâce dont Jésus est le Médiateur qui doit être l'*autorité normative* de la foi de l'Eglise. Le conflit engagé entre les écrits bibliques et la critique du texte n'a qu'une importance relative.

Pour nous, protestants évangéliques qui ne pouvons invoquer l'autorité d'aucune Eglise, la réconciliation de la foi qui sauve avec la critique moderne n'est ni moins indispensable, ni moins urgente que l'entente cherchée avec la classe ouvrière sur le terrain du christianisme social.

Sans une autorité suprême en matière de foi, il ne peut y avoir, en définitive, ni communautés chrétiennes, ni théologie. Sans communautés chrétiennes, la foi n'entre pas en contact intime avec la société humaine. Sans théologie, la foi demeure étrangère et même devient hostile à la science. L'Eglise qui méprise la théologie déclare la guerre à la science. On peut se désintéresser de la théologie et la considérer comme la marotte d'esprits rêveurs et désœuvrés. On peut s'imaginer qu'en négligeant la théologie on fait preuve d'une sagesse supérieure. On peut fuir l'étude de problèmes qui s'imposent et se plonger dans l'étourdissement d'une activité fébrile, on peut se donner le change. Mais la base de l'édifice qu'on élève n'est pas solide, et, trop tard peut-être, on finira par constater que, sans théologie, toute communauté chrétienne périclite et que des communautés religieuses sont indispensables en vue de l'établissement du royaume de Dieu sur la terre.

REVUES

Preussische Jahrbücher.

Articles relatifs à la théologie et à la philosophie.

Vol. CXXI, juillet à septembre 1905.

K. Sell : Passages de l'Eglise évangélique à l'Eglise catholique dans la première moitié du dix-neuvième siècle. — *H. Reuss :* Les peines de l'emprisonnement et de la réclusion peuvent-elles avoir une action éducative ? — *A. Döring :* Les lieux classiques de la philosophie dans la Grande-Grèce et en Sicile. — *Ant. Korwan :* Du darwinisme au vitalisme. — *Ign. Goldziher :* Les progrès de la science de l'islamisme durant les trois dernières décades. — *Emile Lucka :* La psychologie de ceux qui philosophent. — *Joh. Wendland :* La transformation de l'état d'âme (Stimmung) religieux au cours du dix-neuvième siècle. — *Otto Schröder :* Delphes. — *Christian Ernst :* Condillac et Buffon. Etude de psychologie animale.

Vol. CXXII, octobre à décembre 1905.

Ferd.-Jac. Schmidt : Art, religion et philosophie. — *Pahnke :* Lettres de Johanna Kinkel à Willibald Beyschlag. — *Un vieux pédagogue :* Les résultats éducatifs d'un gymnase dans une ville prussienne de grandeur moyenne. — *Ferd.-Jac. Schmidt :* Capitalisme et protestantisme (à propos du mémoire de Max Weber, dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (vol. XX et XXI) sur « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme »). — *Alfr. Hettner :* Le système des sciences. — *Paul Wendland :* Hermann Usener. In memoriam. — *Joh. Geffken :* Lettres d'anciens philosophes adressées à des femmes. — *Joh. Petersen :* Les « Juvenile courts » et les soins voués à la jeunesse dans les Etats-Unis d'Amérique. — *Ad. Matthaei :* Le culte romain des césars. — *R. Salinger :* L'idée du « retour » dans la religion et la philosophie antiques (à propos du Zarathustra de Nietzsche).

Vol. CXXIII, janvier à mars 1906.

Arthur Drews : Le « système de l'esthétique » de Volkelt. — *Ernst Consentius :* « Cent mille coups de bâton au gazetier ! » (liberté de la presse en Prusse et en Hollande au dix-huitième siècle). — *Ad. Metz :* L'idée du devoir dans l'éthique de Gœthe. — *P. Hartmann :* Histoire biblique et histoire de l'Eglise dans le plan d'études des écoles supérieures. — *Fr. Kuntze :* Confessions

personnelles dans l'Ethique de Spinoza. — *W. Borée :* Un nouveau Wiclif (première édition d'un « De Veritate Sacrae Scripturae, » en 3 vol. 1904, par le Dr Buddensieg). — *Reinh. Liebe :* Métaphysique chrétienne. Remarques sur *Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, par Arthur Drews.

Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins.

Année 1905, 1re livraison.

G. Schumacher : Les fouilles de Tell el-Moutesellîm (au bord méridional de la plaine de Jisréel). VII. Les fouilles du printemps 1904 (faisant suite aux communications de l'année précédente sur ces importantes fouilles commencées en 1903, à la suite de celles du professeur Sellin à Tell Ta'annek). — Communications diverses.

2e livraison.

G. Schumacher : Les fouilles du printemps 1904 à Tell el-Moutesellîm. (Suite et fin.) — *J. Benzinger :* Pierre milliaire romaine à 'Aïn ed-Dilbé. — *Dalman :* Le pays où coulent le lait et le miel. — *M. Blanckenhorn :* Bulletin météorologique de Palestine.

3e livraison.

Sellin : Rapport préliminaire sur les fouilles du Tell Ta'annek en 1904. — Le même : Encore une pierre milliaire trouvée en Palestine. — *E. Baumann :* Bulletin bibliographique (*Revue biblique internationale*, nouvelle série, 1re année : 1904). — *Blanckenhorn, Benzinger* et *Fr. Lange :* Bulletins météorologiques de Gaza, Jérusalem et Haïfâ.

4e livraison.

Guthe : Remarques au sujet de l'emplacement des sacrifices à Pétra. — Communications diverses. — *Guthe :* Nécrologie : Reinhold Röhricht.

5e livraison.

L. Bauer : Un pays où coulent le lait et le miel. — *Eberhard :* Les écoles juives à Jérusalem.

6e livraison.

G. Schumacher : Les fouilles du Tell el-Moutesellîm. VIII. Fouilles de l'automne 1904. — Rapports annuels de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

I. Science et philosophie

PAR

H.-L. MIÉVILLE

La science prendra-t-elle la place de la religion et de la philosophie? Beaucoup de nos contemporains n'hésitent pas à l'assurer et leur sentiment se comprend si l'on considère, d'un côté, la marche triomphante et sûre des sciences et, de l'autre, les irréductibles conflits d'opinion et de méthode qui divisent les esprits sur le terrain philosophique et religieux. Sans doute, en y regardant de plus près, on verrait que l'accord entre les savants est loin d'être parfait, les sciences aussi sont en continuelle évolution; des hypothèses nouvelles luttent avec les anciennes et souvent se substituent à elles. Mais, on aurait tort d'en conclure que le travail scientifique est une toile de Pénélope. Lorsqu'une théorie l'emporte sur une autre, elle ne défait pas ordinairement tout l'ouvrage de la précédente, elle le corrige et le complète. En effet, à la base de l'hypothèse vaincue, il peut y avoir des observations justes qui restent acquises. Mais à ces observations d'autres sont venues s'ajouter qui ne se laissent plus rattacher aux premières par la même *idée générale*. Opérer cette coordination qui serait impossible, si l'on s'en tenait à l'ancienne théorie, élaborer une idée générale plus compréhensive, tel est le rôle de l'hypothèse nouvelle. Sa supériorité, sa

« vérité » résident uniquement dans son aptitude à mieux coordonner les faits. Prenons par exemple les ystème cosmologique de Ptolémée; parmi les observations sur lesquelles il reposait, il y en avait certainement d'exactes, mais d'autres observations, faites plus tard, se sont trouvées incompatibles avec l'idée générale qui avait servi à coordonner les premières. Il fallut alors changer l'hypothèse.

L'évolution des théories scientifiques se concilie donc parfaitement avec le progrès et n'autorise pas, semble-t-il, les conclusions sceptiques qu'un examen superficiel des choses pourrait suggérer.

Il est juste d'ajouter que dans toutes ses démarches, la pensée scientifique obéit à des principes identiques et universellement reconnus, principes qui constituent proprement ce qu'on appelle la *méthode scientifique*. Cette méthode consiste à classer les phénomènes suivant leurs ressemblances, à déterminer entre eux des rapports multiples de succession, de position, de poids, etc., rapports que le savant exprimera, si possible, par des symboles et des relations mathématiques. Une théorie comme celle de Bernardin de Saint-Pierre, où le détail de la nature se trouve expliqué par les intentions que l'on prête au créateur, ne peut être, *par définition*, une théorie scientifique.

Ainsi la diversité des hypothèses, de même qu'elle n'est pas contraire au progrès, ne détruit pas non plus l'unité fondamentale de la méthode, et l'œuvre de la science apparaît comme une construction large et solide, une dans son inspiration, impressionnante et belle dans son développement. Ce qui lui donne ce caractère, c'est qu'elle élimine autant que possible de ses observations et de ses principes le facteur subjectif, l'élément d'appréciation personnelle qui est souvent incommunicable et arbitraire. Or il ne semble pas que cette élimination soit possible au même degré sur le terrain philosophique et religieux. De là vient l'embarras qu'on éprouve en s'y aventurant et ainsi s'explique l'attraction exercée par les sciences exactes sur tant d'esprits avides de certitude.

Mais pouvons-nous nous en tenir à la science? L'attitude *positiviste*, le renoncement à toute métaphysique sont-ils praticables? La force des choses ne nous pousse-t-elle pas invinciblement à dépasser le cercle étroit où l'on prétendrait nous confiner? L'histoire de la pensée humaine nous paraît singulièrement éloquente à cet égard. Ce n'est point sur elle cependant que nous nous appuierons. Puisque la mode est au positivisme, commençons par examiner si la méthode scientifique dont il croit devoir faire notre unique instrument de connaissance et de progrès, se suffit bien à elle-même. Accorder une valeur à des observations et à des démonstrations scientifiques, ne serait-ce pas du même coup sanctionner certaines présuppositions tacites, impliquées dans toute affirmation de cet ordre ? La croyance à la science comporterait la croyance à quelque chose qui ne serait pas l'objet, mais la condition de la connaissance scientifique. C'est ce que nous allons essayer d'établir en examinant de plus près les *conditions et les limites de la science.*

Parlons d'abord des limites et commençons par une remarque bien banale : pour qu'il y ait science, il faut que des objets nous soient donnés dont nous prenions connaissance. Sans des corps qui se meuvent, pas de lois physiques; sans une matière douée de propriétés chimiques et physiologiques, pas de lois chimiques et physiologiques. Or comment se fait-il qu'il y ait des corps? Etait-il nécessaire que quelque chose fût ? Pourquoi le monde est-il constitué comme il est? Voilà des questions qui restent en dehors de la science, parce que toutes ses explications supposent l'existence des corps[1] et de leurs propriétés fondamentales. Ceci n'est contesté par personne; seuls les ignorants croient la science capable de « tout expliquer. »

Mais alors qu'est-ce qu'une *explication* scientifique? Nous l'avons déjà indiqué plus haut. Prenons un exemple pour rendre la chose plus concrète. Lorsqu'on dit que la chute d'une pomme s'*explique* par la loi de la gravitation, cela

[1] ou de leurs équivalents : atomes, centres de force, etc.

signifie que ce phénomène constitue avec beaucoup d'autres une classe de phénomènes qui présentent un caractère commun. Tous, en effet, se comportent de manière à confirmer cette thèse générale : partout et toujours, lorsque deux corps sont en présence dans certaines conditions déterminées, celui qui a la plus faible masse tend à se mouvoir dans la direction de l'autre avec une vitesse calculable. Mais le savant ne se tient pas encore pour satisfait. A côté du groupe des phénomènes de la gravitation, il en a constitué d'autres, comme ceux de la lumière ou de la transformation chimique. Sa méthode le poussera invinciblement à chercher une unité plus haute, une loi plus générale qui enveloppe et résume le plus grand nombre possible de ces groupes. Jusqu'où pourra-t-il aller dans cette voie? On ne saurait le dire à l'avance. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, ce qui ressort de tout cela, c'est que la loi scientifique ne doit pas être envisagée comme une puissance active qui produirait les phénomènes ou qui s'imposerait à eux pour les régler. A proprement parler, elle ne produit rien ni ne règle rien, n'étant qu'une description simplifiée et systématisée des êtres réels et de leurs actions multiples. La nature intime du changement qui fait que les phénomènes se succèdent dans un ordre défini nous échappe même là où nous pouvons déterminer la loi de cette succession. Les métaphores du langage ne doivent pas nous faire illusion à cet égard. Ainsi quand nous parlons de l'*attraction*, nous assimilons assez grossièrement les corps qui « s'attirent » à des êtres humains dont l'un chercherait à retenir l'autre et à le ramener à lui par la force. Mais que se passe-t-il en réalité? Nos données se réduisent à des successions de perceptions, rien de plus. L'idée scientifique de *causalité* exprime simplement le fait que, tel phénomène se produisant, tel autre a coutume de se produire à son tour, mais elle ne nous permet pas de saisir sur le vif la force cachée qui est à l'œuvre dans la nature et l'on peut dire avec Schopenhauer[1] que « la nature intime de l'expansion dans l'espace,

[1] *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

de l'impénétrabilité, du mouvement, de la dureté, de l'élasticité des corps et de la gravitation reste un mystère après toutes les explications physiques, mystère qui n'est pas moins grand que celui de la pensée.... De toutes parts l'explication physique rencontre quelque chose de métaphysique qui échappe à ses prises et devant quoi elle reste impuissante. »

Ce que nous venons de dire est vrai des sciences naturelles aussi bien que des sciences physiques. La vie, dans ses profondeurs, n'est pas moins impénétrable que la matière morte. Mieux encore que celle-ci elle dérobe son secret à nos grossiers instruments de perception. Quelle merveille et quel mystère, par exemple, que l'instinct des abeilles ou des fourmis et leur étonnante organisation sociale! Ici encore, il ne s'agit pas d'anticiper sur l'avenir et de fixer arbitrairement un terme aux recherches du savant. Mais il faut se rendre compte que le genre de connaissance que nous procure la science est quelque chose de relatif et de spécial. Elle n'atteint pas les causes actives, elle ne saisit que des phénomènes apparus successivement ou simultanément et cherche à déterminer dans quel ordre constant ils se suivent et se répètent. Lorsqu'elle a fait son œuvre, le mystère n'a pas disparu, il a seulement changé d'aspect et, à certains égards même, il a grandi[1]. En effet, ce ne sont plus les faits seulement qui nous inspirent de l'étonnement, ce sont les lois que la science a découvertes, les harmonies ignorées jusque-là qu'elle nous fait entrevoir. La tâche du philosophe n'est donc point supprimée quand le savant a parlé, il semble au contraire qu'elle se présente d'une façon nouvelle et plus précise. « Les progrès de la science, dit encore Schopenhauer, rendent toujours plus sensible le besoin d'une métaphysique. »

On a prétendu parfois que cette métaphysique ne pouvait être que le *matérialisme* et l'on a fait de cette théorie une sorte de postulat scientifique. C'est une illusion. Quel est, en effet, l'objet des sciences de la nature? Ce ne sont pas les êtres directement, mais des perceptions et des rapports de

[1] Cf. Arnold Reymond, *La notion du mystère dans les sciences et dans la religion*, publié par l'Association chrétienne suisse d'étudiants.

perceptions. Donc la thèse suivant laquelle les êtres seraient uniquement constitués par de la matière n'a pas un caractère scientifique, puisqu'elle prétend indiquer ce que les choses sont *en elles-mêmes*, indépendamment des sensations qu'elles produisent en nous. D'ailleurs, rien de plus obscur que la matière. C'est, dites vous, ce qui se touche, se voit, se sent. Mais les sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, par lesquelles vous prenez conscience de ce qui s'appelle la matière, ne sont pas elles-mêmes matérielles ! Une sensation de couleur ou de résistance n'a ni longueur, ni épaisseur, ni poids, elle est un état de conscience, c'est-à-dire quelque chose de psychique. Voici notre matérialiste dans une fatale impasse, car s'il veut nous dire ce que c'est que la matière, il aura forcément recours, pour la décrire, à ces mêmes sensations qui appartiennent déjà au domaine de l'esprit. Ou bien donc la matière reste sans définition et alors elle n'explique rien, ou bien on la définit au moyen d'éléments empruntés à la sensation, mais alors on introduit dans la définition même et sans s'en apercevoir un principe immatériel et le matérialisme est ruiné par la base.

Après cela, il est inutile d'ajouter que la matière ne suffit pas à l'explication de la pensée. Vous avez beau compliquer la danse des atomes dans l'espace, du mouvement vous ne ferez pas jaillir la conscience du mouvement, car la perception d'un déplacement dans l'espace n'est pas un déplacement dans l'espace. La génération de l'esprit par la matière est aussi peu intelligible que le miracle de la transsubstantiation et l'on peut dire avec M. Ernest Naville que « si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas ! » Nul ne conteste d'ailleurs qu'il y ait un lien entre les mouvements cérébraux et les faits de conscience, mais nous ne savons comment se fait le passage des uns aux autres. Or il semble que cette ignorance provienne des conditions mêmes de notre connaissance. Si la série des phénomènes physiques se présente à nous comme radicalement distincte de la série des phénomènes internes, c'est que la première se révèle à l'observation des sens et tire de là toute sa réalité, tandis que la

seconde est parfaitement inaccessible aux sens et n'existe pas pour eux. La perception d'un certain mouvement ne me révèle pas en elle-même la pensée d'autrui. Et si je la devine cependant, c'est que, dans ma propre expérience, j'ai trouvé cette même pensée, ce même sentiment ou cette même volition associés à un mouvement analogue. Ainsi l'on peut bien établir entre les phénomènes physiologiques et les faits de conscience certains rapports d'antécédence, de concomitance ou de succession, mais l'expérience n'autorise pas à définir la relation métaphysique de ces deux ordres de faits suivant les procédés simplistes du matérialisme.

Cette doctrine a eu sa place dans l'histoire de la pensée, mais son rôle paraît terminé et la réclame retentissante que certains vulgarisateurs lui font encore aujourd'hui n'est pas faite pour en relever le crédit. Elle tendrait plutôt à confirmer le sévère jugement d'un critique moderne qui appelle le matérialisme « une philosophie de garçon coiffeur et d'apprenti pharmacien. »

Le matérialisme écarté, il faut convenir que la science n'embrasse qu'un côté seulement de la réalité. En vertu de sa méthode, elle s'interdit tout un ordre de questions que la pensée se pose à propos du monde. Ainsi elle ne se demande pas s'il y a, dans la nature, quelque chose comme une marche vers un but par étapes successives. Sans doute, le savant conscient de sa méthode ne niera pas la possibilité d'un semblable progrès, mais il ne le fera pas intervenir dans ses explications. Il laissera au philosophe le soin d'élucider cette idée et d'en déterminer l'usage. Ce parti pris de la science a fait sa fortune et sa gloire, mais il lui trace aussi ses limites et l'on ne saurait prétendre, au nom de la méthode scientifique, que toute autre façon d'interpréter le monde est une erreur. Un exemple rendra la chose plus claire. Je vois une main brandir un marteau, ce marteau s'abattre sur un clou et ce clou pénétrer dans une boiserie. Voilà une série de causes et d'effets purement matériels au cours de laquelle les lois du choc et de la conservation de l'énergie sont respectées. Si je m'en tiens aux phénomènes que mes sens ont per-

çus, rien ne m'autorise à les grouper dans un autre ordre et sous un autre point de vue que celui de la causalité physique. Mais je sais par mon expérience personnelle qu'une main peut exécuter l'ordre d'une volonté, le dessein d'une intelligence. Une pensée peut dominer tout ce déroulement de phénomènes sans que la moindre atteinte soit portée de ce chef aux lois reconnues par la science. Considérer un fait sous l'angle de la causalité scientifique, c'est donc en connaître quelque chose, mais non pas avoir le droit de dire qu'on en a pénétré toute la signification. La coordination scientifique n'atteint que le côté extérieur et superficiel de la nature, la profondeur lui échappe.

La grande nouveauté? dira-t-on peut-être. Vous venez d'enfoncer une porte ouverte. Jamais le positivisme n'a songé à nier qu'il y ait un au-delà de la science, mais il y voit, comme dit Littré, un océan pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. Il y a un au-delà, mais il nous est interdit d'y pénétrer, c'est l'*inconnaissable*. Je n'insisterai pas sur l'inconvénient d'appeler inconnaissable ce dont on pense connaître au moins l'existence, il y a mieux à dire: l'au delà dont nous parlons ne s'étend pas devant nous comme une mer inconnue que nous serions condamnés à contempler du rivage sans pouvoir jamais nous y aventurer, c'est le contraire qui est vrai : nous sommes lancés en plein océan, plongés nous-mêmes dans cet au-delà qui s'impose constamment à nous comme étant la substance même de notre vie.

Laissons de côté les images et cherchons à bien saisir le fait : nous ne cessons pas de faire acte de foi en cette réalité qui nous déborde et qui nous porte, nous n'avons aucun scrupule à la déterminer, à la penser. Dès lors comment dire que nous ne la connaissons d'aucune façon?

Bornons-nous pour le moment à ce qu'on appelle la connaissance théorique, c'est-à-dire aux jugements que nous portons sur les êtres et leurs relations en tant qu'existants. Ne nous arrive-t-il pas constamment d'aller au delà de nos perceptions actuelles pour affirmer l'existence d'êtres, de phénomènes ou de relations que nous ne percevons pas, que

nous ne percevrons peut-être jamais, puisqu'ils peuvent appartenir au passé? Cet ami qui vient de me quitter est autre chose pour moi qu'une « possibilité de perceptions », je sais qu'il pense, qu'il sent et qu'il veut comme moi. Qu'est-ce qu'une possibilité de sensations qui pense, qui sent et qui veut? Au delà de mes perceptions, il y a un monde dont elles sont le retentissement en moi. Au delà de nos perceptions, nous commençons aujourd'hui à distinguer aussi le vaste empire de l'inconscient, qui est comme une large substructure de notre moi conscient.

Mais ce n'est pas tout. Nous venons de constater que la pensée réfléchie — celle-là même qui est à l'œuvre dans la science — construit un monde qui dépasse invinciblement nos perceptions. Qu'est-ce qui nous garantit la réalité d'un pareil monde? Comment pouvons-nous affirmer, par exemple, que notre globe a passé par une période glaciaire? Ce sont des inductions scientifiques, dites-vous: il existe un ensemble de phénomènes que nous percevons actuellement et qu'il est difficile d'expliquer par une autre hypothèse. Fort bien, mais songez à tous les postulats que vous admettez tacitement quand vous raisonnez de la sorte. Le plus évident est celui-ci : des effets semblables proviennent de causes semblables. Vous supposez ce principe vrai *au delà* des cas directement observés et vous concluez, par exemple, que le transport des blocs erratiques doit avoir une cause mécanique. En d'autres termes, vous admettez qu'il y a de l'ordre dans la nature, une stabilité si ce n'est parfaite, du moins suffisante pour rendre extrêmement vraisemblables certaines inductions et certaines prévisions scientifiques.

Mais sur quoi repose en définitive cette croyance qui paraît si naturelle? On répondra sans doute : sur des expériences toujours renouvelées. Cependant, nous devons creuser plus profond : pour qu'une expérience scientifique soit possible, il faut que la pensée l'anticipe dans une certaine mesure; si les phénomènes confirment souvent nos prévisions, c'est que notre esprit, prenant en quelque sorte les devants, s'applique à prévoir le cours des choses. Cette initiative lui appartient

en propre ; on a beau la ramener à une habitude, elle ne peut pas avoir *commencé* par être une habitude, et surtout sa valeur ne réside pas dans le fait d'être une habitude. N'existe-t-il pas des habitudes mauvaises et funestes ? — Mais celle-ci, répliquera-t-on, est précisément une habitude utile ; c'est là sa justification unique et suffisante. — Examinons cela de plus près. Parce qu'il m'a été utile, dans beaucoup de cas, d'admettre que la succession des phénomènes se fait dans un ordre constant, s'en suivra-t-il qu'à l'avenir aussi pareille supposition me sera utile ? Si le monde était subitement bouleversé de façon que toute stabilité en disparût, l'habitude contractée par notre esprit de supposer partout la stabilité cesserait du coup de nous être utile. L'utilité de cette habitude n'existe que si l'hypothèse d'un ordre régnant au sein de la nature, même au delà des faits constatés par nous, répond à quelque chose de réel. C'est donc la *vérité* de cette supposition qui décide de son *utilité* et non l'inverse. De même le fait que souvent nos prévisions se sont réalisées ne prouve rien pour l'avenir, à moins d'admettre d'ores et déjà que cet avenir, selon toute probabilité, ressemblera sensiblement au passé. Mais alors on suppose valable pour la réalité un principe qui se trouve être la condition et la substance même de la pensée, le principe de *continuité* et l'on s'appuie sur un double postulat, on admet : 1° une certaine communauté des choses et de l'esprit, 2° la validité des opérations fondamentales de la pensée. Or, nous venons de le voir, ce n'est point l'habitude, ni l'utilité qui légitiment ces postulats, *en tant qu'ils dépassent l'expérience* ; ce ne peut être, en définitive, que la foi de la pensée en elle-même. Le fondement de la science est une attitude affirmative à l'égard de la pensée[1].

Ce point étant, à nos yeux, d'une capitale importance, nous y insisterons encore. Pour constater les faits et les coordon-

[1] On sait que Descartes avait recours à la véracité divine pour fonder la connaissance ; d'autres, après lui, ont postulé une harmonie préétablie. Mais toutes les hypothèses de ce genre n'impliquent-elles pas un cercle vicieux ? Pour concevoir l'idée de Dieu et celle d'une harmonie préétablie, n'ai-je pas dû faire usage

ner, il faut les concevoir, il faut les distinguer les uns des autres, marquer entre eux des rapports de simultanéité et de succession, ce qui suppose leur conservation et leur reproduction idéale par la mémoire. En réalité, nous n'opérons pas avec des faits, mais avec des souvenirs de faits et nous prétendons que la substitution des images aux originaux est légitime dans certains conditions. Sans la mémoire et la série d'opérations intellectuelles qu'implique un souvenir précis localisé dans le temps et dans l'espace, ce phénomène qui se produit sous mes yeux dans un instant aurait disparu de ma conscience et je ne saurais plus qu'il a existé. On voit que *les faits ne suffisent pas pour garantir la connaissance des faits ; cette connaissance dépend en outre de la pensée et vaut ce que vaut la pensée.* Vouloir justifier les démarches essentielles de la pensée en invoquant des faits, quels qu'ils soient, c'est oublier que la pensée est impliquée dans toute constatation d'un fait et c'est s'engager dans un cercle vicieux.

Enfin, il ne faut pas dire que, la pensée étant elle-même un phénomène ou un ensemble de phénomènes, nous ne dépassons pas l'ordre des faits en la considérant. Il y là une fâcheuse équivoque. En effet, quand je dis : « ce raisonnement est juste » ou « cet événement est réellement arrivé », je n'entends pas certifier par là que mon affirmation est un fait, ce qui va de soi, mais je prétends qu'on en reconnaisse la *vérité*. Un fait existe ou n'existe pas, mais il ne peut être taxé de vérité ou d'erreur et si la pensée n'était qu'un fait à constater parmi beaucoup d'autres, l'affirmation vraie n'aurait aucun droit à faire valoir contre l'affirmation fausse laquelle est un fait *au même titre*. Résoudre l'esprit en une série de phénomènes qui se suivent et se conditionnent d'après des lois empiriques, c'est confondre l'esprit avec les faits psychologi-

de ma pensée ? Donc, avant que je fusse arrivé à la conviction que Dieu ou l'harmonie préétablie existent, j'avais déjà tranché la question que je prétendais résoudre, j'avais affirmé la validité de la pensée. Il n'est pas possible de prendre un autre point de départ. Le principe de la connaissance c'est l'esprit s'affirmant et se réalisant comme tel. Nous aurons à revenir sur cette thèse dans la suite de ces études.

ques, les états d'âme qui sont la matière purement passive de l'observation interne. On méconnaît ainsi la nature de la pensée et l'on prétend émettre des jugements *vrais* et formuler des inductions *valables* sans pouvoir désormais justifier cette ambition. C'est là, nous semble-t-il, la faute que commet l'*empirisme*, quand il veut être une philosophie et non pas seulement un point de vue de l'esprit considérant la réalité sous un certain angle, une méthode particulière de recherche. Sa thèse est alors qu'il n'existe que des faits et des relations de faits. Il suit de là que, si l'empirisme était conséquent avec son principe, il devrait se résigner d'emblée à n'être qu'*un fait de l'histoire de la pensée* et rien de plus. Mais une pareille modestie serait une abdication ; lorsqu'il s'oppose aux autres doctrines, l'empirisme prétend être la doctrine *vraie*. Ainsi cette théorie philosophique se trouve dans la situation bizarre de ne pouvoir s'affirmer comme vérité sans s'infliger à elle-même un éclatant démenti.

Tout cela nous amène à la conclusion déjà pressentie : le travail de la pensée qui aboutit à la science dépend de conditions définies et ces conditions constituent un au delà par rapport aux coordinations et aux jugements scientifiques. Donner son assentiment à la science, ce n'est donc pas exclure toute métaphysique, au contraire, *c'est déjà avoir préjugé le problème métaphysique*, c'est l'avoir résolu instinctivement dans un sens qui permet d'attacher de la valeur au travail scientifique ou tout au moins d'en concevoir la possibilité. La tâche du philosophe est évidemment de *dégager* autant que possible cette métaphysique implicite, — je ne dis pas de la démontrer, puisqu'elle doit contenir le principe de toute démonstration valable. Quant au savant, il ferait preuve d'une certaine naïveté, s'il croyait pouvoir s'opposer à une pareille tentative au nom de la méthode scientifique. En effet, n'est-ce pas à son propos que nous posions tout à l'heure le problème philosophique et ne s'agissait-il pas de saisir les présuppositions qui sont le fondement caché de toute science?

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la connaissance dite

théorique. Même sur ce terrain qui lui paraissait favorable au premier abord, la thèse positiviste nous a paru incomplète, voire inconséquente : on ne peut pas à la fois prôner la science et condamner en principe toute métaphysique. Le déficit du positivisme est plus grave encore lorsque nous passons à la morale. Impossible de nous en tenir à l'attitude scientifique, quand il s'agit de donner une direction à notre conduite. Est-il besoin d'y insister ? Ne sommes-nous pas obligés de nous déclarer pour ou contre la vie qui nous est offerte et, si nous voulons vivre, le seul moyen d'éviter l'anarchie intérieure, n'est-ce pas de subordonner le secondaire à l'essentiel, ce qui n'a point de prix à ce qui a du prix ? Mais la science ne saurait nous dire si la vie vaut la peine d'être vécue, ni quels sont les biens qui lui donnent le plus de valeur. Sans doute les conceptions que les hommes se sont faites du bien et du mal peuvent être étudiées par des méthodes purement scientifiques ; il sera intéressant et suggestif de les rapprocher de leurs conditions économiques, sociales, climatériques, etc. Mais tout cela ne suffit pas pour constituer une morale. L'affaire de la science est uniquement de constater les faits et leur enchaînement. Elle pourra montrer par exemple que telle attitude produit tel résultat, mais elle ne dira pas si ce résultat est désirable, s'il est digne d'être recherché, en un mot, s'il est un bien ou un mal. Faut-il juger de la valeur d'une action par ses conséquences économiques ou par ses conséquences morales? La « science des mœurs » est incompétente pour trancher la question, mais qui prétendra qu'elle ne regarde pas la morale ?

Ainsi la morale, à son tour, est obligée d'aller au delà de la science et il est naturel de se demander s'il y a quelque solidarité entre elle et les questions métaphysiques qui se posent à propos de la connaissance théorique. L'existence d'une pareille solidarité nous paraît évidente. Deux exemples suffiront à l'établir. Le degré de réalité que nous attribuons à nos semblables est-il indifférent à la morale? la stabilité relative de nos conditions de vie n'influe-t-elle pas directement sur nos décisions pratiques et nos appréciations ?

Or nous avons vu que des postulats métaphysiques sont engagés dans l'une et l'autre de ces croyances.

Ce n'est pas tout. D'autres questions liées de près aux précédentes, mais qui pénètrent plus profond, touchent également la morale. Supposons le monde exclusivement constitué par des forces aveugles, nous risquerions sans cesse d'être engloutis dans quelque stupide catastrophe et tout l'effort humain aboutirait au néant. N'est-il pas manifeste qu'une pareille conception tend à affaiblir nos raisons d'accepter la vie, lorsqu'elle nous impose des luttes et des souffrances? L'être intellectuel et moral chez l'homme n'est-il qu'un incompréhensible accident de la nature, une fugitive efflorescence, ou bien l'esprit est-il une réalité première et indestructible? En face de cette puissance obscure et colossale qui se manifeste à nous dans l'univers et dont nous dépendons, quelle attitude convient-il de prendre? Sera-ce l'attitude de la crainte ou du mépris, sera-ce l'indifférence ou simplement la curiosité scientifique, sera-ce l'admiration émue de l'artiste? La nature semble cruelle parfois et les êtres qu'elle a enfantés se font une terrible guerre. Le mystère qu'elle recèle est-il aimable ou redoutable? L'homme a-t-il des raisons d'espérer, peut-il avoir confiance alors même qu'il se verrait écrasé? Comment notre façon de penser à cet égard et même notre indifférence ne se traduirait-elle pas dans l'orientation générale de notre vie et les jugements de valeur qui la déterminent? Si l'esprit ne naît pas d'un choc mécanique ou d'une combinaison chimique, s'il est une réalité première, faudrait-il peut-être lui attribuer un rôle important dans l'immense évolution des êtres? Alors le monde n'irait pas au hasard, il y aurait un but : la vie de l'esprit. C'est cette suprême raison d'être dont nous serions appelés à prendre conscience en surmontant les obstacles que rencontre en nous la vie de l'esprit : inertie de la volonté et de la pensée, assujettissement à la matière, égoïsme qui rétrécit notre être.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il nous suffit, pour le moment, d'avoir montré que l'attitude positiviste ne peut pas nous

satisfaire. En fait, nous allons constamment au delà de la science et nous prenons position dans des questions métaphysiques et morales. Nul n'échappe à cette nécessité. Sans doute on affecte souvent de tenir la métaphysique en grande suspicion, mais ne vaut-il pas mieux être un métaphysicien conscient qu'un métaphysicien inconscient? D'ailleurs la métaphysique du passé préjuge-t-elle nécessairement celle de l'avenir? N'y a-t-il pas de méthode qui soit à l'abri des objections adressées aux procédés anciens? C'est, en effet, la question de méthode qui se pose avec insistance au seuil de la philosophie. A vrai dire, elle emporte tout le reste et c'est elle qu'il faut aborder, si l'on ne veut pas s'abandonner au hasard ou au caprice changeant d'inspirations toutes subjectives. Trouver une méthode qui permette de grouper et d'exprimer les principes fondamentaux de l'être et de la pensée, en déterminer si possible les rapports et fournir ainsi les éléments d'une interprétation du monde et de la vie, telle est la tâche suprême de la philosophie, tâche que les sciences, malgré les grands services qu'elles nous rendent, ne peuvent ni accomplir à sa place, ni lui interdire au nom de leurs méthodes ou de leurs résultats.

LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

E. LOGOZ

Depuis les jours de sa conversion jusqu'à sa mort, soit pendant plus de quarante ans, Augustin n'a pas cessé d'écrire, et l'histoire de sa pensée se confond avec l'histoire de sa vie. Evêque d'une petite cité d'Afrique, la médiocrité de son siège lui interdisait la grande action politique et le rôle de prince de l'Eglise. Si, de son vivant déjà, il devint l'oracle du catholicisme occidental, il fut redevable de cette influence et de cet universel renom à son prodigieux labeur de pensée et à son activité littéraire. Le nombre de ses ouvrages est considérable. Indépendamment de ses nombreux traités, dont deux au moins, *De trinitate* et *De civitate Dei*, sans compter les *Confessions*, eussent suffi à le rendre immortel, il a laissé une foule de sermons dogmatiques et une correspondance qui atteste l'étendue de ses relations et son prestige personnel. A l'inverse de son grand rival de l'Eglise d'Orient, il n'a pas écrit une œuvre systématique où l'historien puisse reconnaître la synthèse définitive et le fruit mûr de sa pensée. Le *De civitate* n'est pas comparable au περὶ ἀρχῶν d'Origène. Aucun traité, pas même *le Enchiridion de fide, spe et caritate*, résumé méthodique de la foi catholique d'après les articles du symbole, ne saurait fournir à l'historien en quête d'un plan d'exposition le cadre approprié, d'autant plus fidèle qu'il aurait été tracé par l'auteur lui-même. On peut consi-

dérer Origène comme philosophe ou théologien sans qu'il y perde rien. Il n'en va pas de même avec le penseur africain. Ceux qui, comme M. Nourrisson [1], ne veulent voir en lui que le philosophe, — fût-ce le philosophe chrétien, — lui font violence. En effet, sauf peut-être pendant deux ou trois ans après sa conversion, il ne voulut jamais être confondu avec les philosophes et n'a pas ménagé les termes d'une méprisante ironie à la vaine curiosité d'esprit qu'on décore du nom de philosophie.

Ceux qui le célèbrent comme théologien ou dogmaticien ne lui causent pas un moindre tort à ses propres yeux. Augustin n'a prétendu ni à l'un ni à l'autre de ces titres. Son ambition fut plus haute et tout différent le constant mobile de son activité littéraire. Subjugué par la majesté de l'Eglise et soumis de propos délibéré à une doctrine religieuse qu'il tenait pour la vérité immuable, il ne pouvait se donner d'autre mission que la défense de la foi catholique. Aussi ses ouvrages trahissent-ils également les effusions de la piété et l'effort d'un cerveau puissant. Que cette vérité chrétienne dont il prétendait garantir l'interprétation officielle contre les entreprises de l'hérésie ait reçu de lui-même un contenu nouveau, il était bien le dernier à le soupçonner. Cependant il fut le plus subjectif des écrivains de l'ancienne Eglise, et ses doctrines ne sont jamais que l'expression à peine refroidie des émotions brûlantes de son âme. Cet homme que la volonté d'en haut avait ramené sur la terre d'Afrique et qui avait trouvé là un champ de bataille où un ennemi en remplaçait toujours un autre, n'avait que faire des recherches désintéressées des penseurs de cabinet. Sa vie fut un perpétuel combat pour l'honneur de Dieu et la grandeur de l'Eglise. Tous ses livres sont des armes fourbies pour la défense de la cause sainte. Toujours il a en vue un péril ou une hérésie : après le dualisme manichéen, le scepticisme de la Nouvelle Académie, le Donatisme et l'Arianisme encore vivace, le Pélagianisme, enfin, sur lequel il s'acharna.

Nullement dogmaticien, mais polémiste et apologète, écri-

[1] *La philosophie de Saint-Augustin*, par Nourrisson.

vant sous la poussée des événements et dans le feu des controverses, il n'est point étonnant que son œuvre n'ait pas l'unité sereine et réfléchie d'un système. Infiniment diverse, jetée çà et là par fragments, s'attaquant à tous les problèmes religieux, pour les reprendre dix fois, elle fourmille de variations déconcertantes, de subtilités et de contradictions maintes fois relevées.

La vouloir décrire sous forme systématique, ne sera-ce pas faire perdre à cette pensée la chaleur de vie qui lui donne tant de prix ? Et quant à ces contradictions logiques, qu'Augustin n'a d'ailleurs pas créées, mais dévoilées, ne sont-elles pas inhérentes à la foi religieuse, dont le dogme n'est que l'expression. La foi est une vie. Or la vie religieuse et les pulsations de l'âme ne résultent-elles pas, comme le rythme d'un pendule, du jeu de forces contraires, irréconciliables devant la raison, mais qui ne s'en résolvent pas moins au fond de l'être humain dans une harmonie supérieure ?

Remarquons-le encore, si l'évêque d'Hippone occupe une place si considérable dans l'histoire de l'Eglise, c'est qu'il fut un réformateur de la piété autant qu'un penseur original. Son œuvre est l'histoire de sa vie intérieure. Or l'examen chronologique de ses livres montre que les problèmes se sont présentés à son esprit dans un ordre naturel et se sont engendrés les uns les autres comme le déploiement d'un organisme. A Cassiciacum la polémique contre l'agnosticisme le mit en face du problème de la connaissance religieuse. Les écrits antimanichéens, en réfutant le panthéisme et le dualisme matérialiste, fondent la doctrine de Dieu et du monothéisme chrétien à l'aide de la philosophie néoplatonicienne et de l'Ecriture. La lutte contre le Donatisme et contre Pélage enfin, en même temps qu'elle précisait les positions en face des problèmes relatifs à l'Eglise et au salut, permit à Augustin de formuler ses conceptions proprement religieuses. L'histoire et la nature des choses nous autorisent ainsi à traiter d'abord du fondement de la certitude religieuse et de la théodicée de Saint-Augustin, avant d'en venir aux doctrines capitales de l'Eglise et de la grâce.

§ 1. Du fondement de la certitude religieuse.

Deum et animam scire cupio.
Nihil plus? Nihil omnino.
(*Solil.* I, 7.)

Augustin, écrit Harnack, fut le génie psychologique de la période patristique parce qu'il en a été le génie théologique. Ne pourrait-on pas renverser les termes de cet aphorisme et dire précisément qu'Augustin fut un génial théologien parce qu'il fut aussi un profond psychologue? Egal, mais non supérieur à Origène par la puissance spéculative, il le dépasse de cent coudées par la connaissance des phénomènes de l'âme. Et s'il fut une sorte de révélateur d'un monde nouveau, le monde intérieur de l'esprit à peine entrevu des anciens, il y était singulièrement préparé. La destinée le fit naître en pleine décomposition du monde antique et ce Romain fut témoin des spasmes d'agonie de l'orgueilleux empire qui se croyait éternel[1]. Depuis longtemps les convulsions de la société préparaient la ruine des institutions politiques. Les croyances étant mortes, il n'y avait plus de mœurs. Les retours offensifs du paganisme et les réveils passagers de l'idée romaine ralentissaient à peine cette course à la mort d'une civilisation sans idéal. Les belles philosophies qui avaient soutenu la pensée et nourri l'âme des classes supérieures étaient maintenant sans vertu. Méconnaissables d'ailleurs sous la bigarrure des systèmes, elles se confondaient dans une mêlée d'opinions contradictoires, et inclinaient presque toutes vers un scepticisme découragé.

Seul le Néoplatonisme, un instant redoutable au christianisme, aurait pu concevoir le dessein de vivifier les restes de la culture païenne et se constituer l'héritier de tant de rivaux. Quand, avec Porphyre, il tenta cette impossible rénovation, en devenant une religion, il était trop tard. Cette noble philosophie elle-même était viciée par les superstitions qui mon-

[1] Prises de Rome par Radagaise en 406, par Alaric 410; invasion de l'Afrique et prise d'Hippone par les Vandales en 430.

taient de partout. Mais l'entreprise révélait le mal dont souffrait l'âme antique.

Les Grecs de la grande époque et plus tard les Romains avaient cru d'une foi naïve et sereine au pouvoir libérateur de l'intelligence et du savoir objectif. Or, cette foi, basée sur l'ignorance des dessous du cœur humain, avait disparu. De là une inquiétude croissante et une soif d'inconnu qui, dès longtemps déjà, tourmentaient l'élite morale. Les prétendus sages s'enfermaient dans un scepticisme altier comme dans une tour d'ivoire ou professaient un universel détachement. Les grandes âmes attendaient le pain de vie. En scrutant le monde intérieur, elles entrevoyaient au delà de l'intelligence et de la raison les régions obscures du sentiment et de la volonté. Dans les derniers siècles on avait vu se déplacer lentement le pôle de la pensée. La morale ou science de la vie cessait d'être une dépendance de la spéculation théorique. Désormais c'est l'intérêt moral qui domine la philosophie, et la connaissance de l'homme prime la connaissance du monde.

L'idéal humain changeait d'orientation, et une mentalité nouvelle surgissait à l'appel des besoins et des problèmes de la vie intérieure dont l'homme semblait prendre conscience pour la première fois. La pénétration du monde gréco-romain par le christianisme fut sans doute l'agent principal de cette évolution. Toutefois dans cette rencontre de l'esprit chrétien et du génie grec on put craindre que le second n'absorbât le premier. La théologie des apologètes et de l'école d'Alexandrie n'avait assuré la victoire du Christ qu'en faisant de sa religion, qui est esprit et vie, une nouvelle philosophie sur le patron des systèmes grecs. Cette victoire était en réalité une défaite. Aristote l'emportait sur Jésus-Christ et sur Saint-Paul.

Survint Augustin. Il rechristianisa, si l'on peut ainsi parler, le dogme ecclésiastique et lui rendit la vie en l'interprétant moins avec son cerveau qu'avec son cœur.

A l'exemple des mystiques du Néoplatonisme et avec une sûreté de méthode incomparablement supérieure, il s'installa

dans son âme comme dans le seul monde réel et n'en voulut plus sortir. *Je désire connaître Dieu et l'âme. Rien de plus? Rien absolument*[1]. Voilà, suivant lui, non un double programme, mais les deux termes de l'équation qu'il importe à l'homme de résoudre. Déchiffrer l'énigme de l'univers pour la simple satisfaction de l'esprit lui paraît un jeu puéril. La science de la nature et la philosophie n'ont de valeur à ses yeux que dans la mesure où elles influencent la vie de l'âme. C'est à l'âme elle-même qu'il faut d'abord demander ce qui la fera vivre.

Et quel admirable champ d'exploration n'était pas l'âme d'Augustin! Là s'étaient opérées la rencontre et la rupture, enfin la fusion de la culture antique et du christianisme; là s'était amassée l'expérience totale d'une vie humaine, ou plutôt la double et contradictoire expérience de la vie sans Dieu et de la vie en Dieu. Tour à tour il avait éprouvé les vertiges du scepticisme, les émotions de la volupté et les langueurs de la conscience, les fascinations de l'erreur et les certitudes de la vérité. De la richesse de ses souvenirs et de ses impressions, sa pénétration fit jaillir les rapports secrets, les contradictions ignorées et le jeu des passions qui règlent la vie morale. Au fort de la controverse pélagienne, Julien d'Eclanum décocha comme un trait d'ironie le surnom d'*Aristoteles Poenorum* à son illustre antagoniste, sans mesurer sans doute la justesse et la portée de son propos.

L'Aristoteles Poenorum, le génie religieux, a détrôné le Grec, le père du rationalisme occidental et de la science positive. Représentants de deux humanités qui ne se comprennent pas ou de deux mentalités ennemies, ils se disputeront désormais la maîtrise des esprits, et le déclin de l'un annoncera toujours la renaissance de l'autre.

Augustin n'a formulé aucune théorie de la connaissance, et c'est sans en soupçonner l'originalité féconde, qu'il incorpora une psychologie nouvelle à la doctrine de l'Eglise.

C'est donc en vain qu'on chercherait dans les pages sui-

[1] *Soliloq.* I, 7.

vantes autre chose que des fragments ou des vues détachées sur le problème de la certitude et les sources de nos connaissances. Les veut-on ordonner et en faire un discours de la méthode, on y constate des trous, et ces trous sont des actes de foi.

Rappelons une fois encore qu'Augustin, comme plus tard Descartes, fit table rase et prit pour point de départ de sa recherche le scepticisme radical.

Si la vérité, au sens le plus général du mot, existe, est-elle accessible à l'homme? Les Académiciens ne se bornaient pas à une réponse négative; ils enseignaient en outre que la vérité n'est pas indispensable et que la possession d'opinions plausibles suffit à la conduite de la vie. Leurs arguments paraissaient si forts que peu s'en fallut qu'Augustin ne sombrât dans l'agnosticisme. Rien n'est plus curieux que son attitude en face de ces philosophes subtils à l'époque qui suivit sa conversion. Tantôt il les loue comme des libérateurs qu'il confond avec les Platoniciens, tantôt il instruit contre eux le procès des pires ennemis du genre humain. En 386, il écrivait à Hermogène : *Je les ai imités autant que j'ai pu, bien plus que je ne les ai réfutés, ce dont je suis incapable.* La même année il leur décochait *Contra Academicos.*

Méprise étrange! remarque M. Nourrisson. Seulement, celui qui se méprend ici, c'est M. Nourrisson lui-même et non pas le reclus de Cassi, qui avait ses raisons de louer et de combattre à la fois le scepticisme académique. Car si le Néoplatonisme le prépara à la spiritualité chrétienne, la critique des Académiciens purgea son esprit des illusions du matérialisme[1].

Si Dieu existe, disait Carnéade, il est fini ou infini. S'il est fini, il n'est qu'une partie du Tout et n'est plus l'Etre absolu. Est-il infini, il est immuable, sans modification, ni sensation. S'il est incorporel, ce n'est plus qu'une abstraction. Est-il au contraire corporel, il perd l'éternité.

[1] *Confessions*, V, 14 : Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus, atque inter omnia fluctuans, Manichæos quidem relinquendos esse decrevi.

Cette argumentation, dirigée avec intention contre le panthéisme stoïcien, atteignait du même coup le dogmatisme philosophique en faveur et le rationalisme péripatéticien, cet ennemi mortel de l'esprit chrétien. Un sûr instinct avertissait Augustin que cette critique était l'alliée secrète de la foi.

D'autre part, il devait combattre la nouvelle Académie, dont la théorie de la connaissance, poussée à ses ultimes conséquences, implique contradiction et tarit la source de la vie morale. Que le sage puisse renoncer à la possession de la vérité, se contenter d'opinions vraisemblables à défaut d'illusoires certitudes, et néanmoins trouver les règles de la bonne vie, lui paraît illogique et monstrueux. *Ce qui épouvante et fera frémir l'honnête homme, si l'on admet la doctrine probabiliste, c'est qu'il n'y a pas de forfait qu'on ne puisse commettre non seulement sans crime, mais encore sans craindre l'accusation de s'être trompé, si l'on a cru obéir au probable*[1].

Ainsi posé, le problème de la certitude se lie étroitement au problème de la vie, et c'est au nom des impérieux besoins de la vie morale qu'il faut condamner le scepticisme. On voit déjà que la vérité dont parle Augustin n'est pas d'ordre sensible. La critique à laquelle les Académiciens ont soumis les données des sens l'impressionna si fort qu'il en conçut une sorte de dédain pour les sciences de la nature et la philosophie qu'on en prétendait tirer. Il consent en effet que notre connaissance du monde extérieur peut être une illusion. Nous ne percevons que des phénomènes ou des images toutes subjectives. Dans le sommeil et la folie, l'homme est sujet à d'étranges hallucinations ; il crée alors un monde imaginaire qui apparaît à l'esprit avec tous les caractères du monde réel. Si je regarde une rame plongée dans l'eau, je la vois brisée, et cette image est fausse. Ce que sont les choses en soi, par rapport à elles-mêmes, et dans leur réalité nue, nous l'ignorons, car entre elles et nous se place le voile trompeur de notre sensibilité.

[1] *Contra Academicos*, III, 16.

Toutefois, je puis par l'exercice de ma raison rectifier ou du moins reconnaître cette erreur d'optique, et la connaissance que j'acquiers de mon erreur n'est certainement pas une erreur, mais une vérité.

La certitude objective étant donc toujours sujette à caution, c'est dans l'esprit lui-même qu'Augustin cherche le fondement de la vérité. Il interroge sa raison ou plutôt la raison l'interroge.

La Raison : Toi qui veux te connaître, sais-tu qui tu es?

Augustin : Je le sais.

La Raison : D'où le sais-tu?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Te sens-tu simple ou multiple?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Te sens-tu comme un être muable (ou corruptible)?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Sais-tu que tu penses?

Augustin : Je le sais.

La Raison : Te sais-tu immortel?

Augustin : Je l'ignore.

La Raison : Aimes-tu donc la vie?

Augustin : Oui[1].

Ainsi, alors même que je douterais de tout, fût-ce de l'existence de mon propre corps, si ce doute était possible, il me resterait une triple certitude, celle de mon être spirituel, de ma pensée et de ma vie. A cela, il convient d'ajouter une quatrième vérité certaine, celle de l'amour de notre vie ou de notre volonté de vivre. Faut-il faire remarquer ici ce qui distingue Augustin de Descartes, et combien la psychologie du premier l'emporte sur celle du second? Descartes, dans sa célèbre thèse initiale (je pense, donc je suis) n'affirmait que la certitude de la pensée. Augustin établit d'un seul coup et la certitude intellectuelle et la certitude morale dont le caractère commun est d'être un fait de conscience immé-

[1] *Soliloq.*, II, 1.

diate, au delà duquel il ne resterait que la négation de soi. Car mon amour de la vie ou ma volonté n'est pas moins certain que ma pensée. Il y a donc une vérité dont je ne puis douter, ou mieux encore un fait d'expérience immédiate, c'est que je suis un être qui pense, qui vit et qui aime. L'homme se connaît comme âme vivante.

L'étude de l'âme est donc le commencement de toute philosophie digne de ce nom, car c'est dans l'âme que se trouvent le siège et les règles de la vérité. Augustin s'étonne que tant d'hommes scrutent la route des étoiles et oublient le chemin du salut [1]. Sans être inutile la science de la nature n'a qu'une importance secondaire, et, dût-elle conduire à Dieu comme à la cause suprême de l'univers, elle demeure moralement indifférente, puisqu'elle ne saurait enseigner ni ce qu'il veut de nous ou pour nous, ni ce qu'il est. Les démons eux-mêmes croient et ils en tremblent.

La philosophie pour être digne de ce nom ne s'arrêtera donc pas à l'étude d'un monde changeant ; elle devra s'élever à la connaissance de la vérité éternelle et vivante.

Il est incontestable que l'âme y aspire comme au souverain bien et s'en estime capable. Il est non moins évident que si nous surprenons en elle quelque chose d'immuable et d'incorruptible nous y pouvons reconnaître un reflet de la vérité suprême. Effectivement, nous jugeons les gens et les choses d'après certains types intelligibles, présents dans l'esprit et incorporels comme lui. C'est le monde des idées pures. Si nous disons d'une chose qu'elle est vraie ou belle et d'un homme qu'il est juste, c'est en soumettant ces images sensibles ou ces impressions au contrôle de ces types universels et immuables de beauté, de vérité et de justice qui régissent l'esprit, et sont comme les intermédiaires entre ce dernier et Dieu. Ce monde intelligible est-il un monde réel ? Les idées sont-elles des entités sui generis, comme le voulait Platon? Augustin ne le pense pas. Mais sur ce point sa doctrine demeure incertaine. Tantôt il en fait comme la substance ratio-

[1] *Serm.* XXVII, et *De Trinitate*, IV, 1.

nelle de l'âme, et de leur immutabilité il conclut à l'immortalité de l'esprit humain[1], tantôt il les considère comme le rayonnement dans les âmes de la vérité suprême[2].

De même que la raison est la plus haute fonction de l'esprit fini, les idées pures que saisit la raison ne doivent pas être confondues avec nos idées particulières. Celles-ci participent à l'infirmité de notre entendement et fondent l'opinion ou la science humaine. Celles-là, supérieures au monde et prototypes de toutes les créatures, sont la base inébranlable de la science des choses divines et de la vraie philosophie.

Qu'est-ce donc au juste que cette raison dont Augustin fait l'immortelle couronne de l'homme? Loin d'être hostile à la religion chrétienne, elle y conduit en droite ligne. Alliée secrète de la foi, non seulement elle ne s'inscrit pas en faux contre les postulats du dogme révélé, mais elle les découvre à son tour par voie naturelle et les revêt d'une sorte d'évidence irrésistible. La religion du Christ et la philosophie véritable sont ainsi deux sœurs jumelles qui cheminent d'abord côte à côte et finissent par se nouer dans une étreinte indissoluble. La pensée ne saurait se proposer d'autre but que de réaliser cette rencontre ou cet harmonieux accord de la raison et de la foi. Tel fut le constant propos d'Augustin lui-même. Cela nous étonne un peu, nous autres modernes. Nous nous demandons si les mots ont changé de sens depuis quinze siècles, ou si la raison était pour l'illustre docteur autre chose que pour nous.

Au début de sa carrière littéraire, quand, dans la fougue de ses jeunes convictions chrétiennes, il s'agissait pour lui de renverser le matérialisme manichéen et d'établir solidement le spiritualisme, la question des rapports de l'âme et du corps devait solliciter son attention. Entre l'âme, essence immatérielle, et le corps, substance matérielle, comment concevoir un lien? Qu'est-ce que la sensibilité qui permet à l'esprit de pénétrer le monde extérieur et notre être charnel? Si la sensation, d'après Augustin, est autre chose que le contact

[1] *De immortalitate animæ*, cap. XV.

[2] *De Genesi ad litteram*, livre XII, cap. 31.

d'un corps étranger sur un organe sensoriel, si pour être sentie, elle est une affection corporelle qui parvient à l'âme[1], il faut admettre l'existence d'un sixième sens plus subtil, qu'on peut appeler le *sens intérieur*[2], qui sert de lien aux sens ordinaires, vivifie les impressions reçues et fait que nous sentons nos sensations. Les animaux sentent leurs sensations et réagissent à leur appel. La conscience qu'ils ont de ce qui les affecte détermine leurs mouvements, mais n'a rien de commun avec le savoir proprement dit. C'est chez eux pur instinct. Car de croire que c'est l'esprit qui transforme les sensations corporelles en faits de conscience serait tomber dans l'hérésie d'attribuer aux bêtes la possession de la raison[3]. Tout ce qu'on peut dire de ce sens intérieur commun à l'homme et aux animaux, c'est qu'il est au-dessous de la raison[4]. Celle-ci demeure l'apanage exclusif de l'homme. A entendre Augustin, tantôt elle est cette activité de l'âme qui permet de faire l'analyse et la synthèse des connaissances[5], tantôt il demeure incertain si elle n'est pas l'esprit lui-même[6]. En tout cas, dans son rôle le plus élevé, et distinguée de tout ce qui n'est pas elle, elle est la capacité de saisir l'absolu et le lieu des idées[7]. En langage moderne, nous l'appellerions simplement la faculté métaphysique, s'il ne fallait encore faire observer qu'Augustin y place le foyer de l'idée morale. Elle est donc tout ensemble la raison théorique et la raison

[1] *De quantitate animæ*, 15 : Sensus sit passio corporis per se ipsam non latens animam.

[2] *De libero arbitrio*, II, 3 : Sensus interior... Quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus.

[3] *De libero arbitrio*, II, 4 : Non enim aliter bestia moveret se, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit.

[4] *De libero arbitrio*, II, 5 : Illum sensum interiorem, quam quidem infra rationem. (*Ibid.*, II, 3.)

[5] *De ordine*, II, 1 : Ratio est mentis motio, ea quæ discuntur distinguendi e connectendi potens.

[6] Ratio profecto aut animus est, aut in animo.

[7] Semper eodem modo est duo et quatuor, sex... est autem ista ratio immutabilis ; igitur ratio est....

pratique. Sans doute, elle triomphe dans les mathématiques et c'est dans cette science que la vérité rationnelle et immuable éclate dans sa pure évidence, mais la logique et la morale, c'est-à-dire les problèmes de l'être et du souverain bien n'en sont pas moins de son domaine. Telle est la raison dont Augustin ne peut assez vanter la puissance.

Cette puissance, hâtons-nous de le dire, est à recouvrer. Dans la condition de misère que nous fit le péché, la raison, comme la volonté, comme le corps, a subi une déchéance; c'est une reine découronnée. Dégradée et alourdie par l'attrait des choses corporelles, elle n'est plus qu'une raison charnelle, inapte à contempler la vérité[1]. Ce rayon de l'éternelle sagesse, désormais mêlé à nos ténèbres, ne projette plus qu'une pâle lumière sur notre destinée. De là l'incohérence et les contradictions des plus nobles philosophies humaines. Elles n'ont pu qu'entrevoir la vérité qui sauve, et cette imparfaite vision est demeurée le privilège de quelques rares initiés[2]. De là aussi la nécessité de la révélation chrétienne ou la venue en chair de la sagesse éternelle de Dieu pour restaurer la créature dans son intégrité première. De là encore la nécessité d'accueillir le Christ par la foi d'autorité, puisqu'il est cette lumière immuable des esprits (*lux immutabilis mentium*) qui seule peut rallumer le flambeau éteint de la raison humaine. De là enfin la formule célèbre qui caractérise si bien la méthode d'Augustin: *L'autorité provoque la foi, et prépare l'homme à l'intelligence rationnelle*[3]. En effet, si malgré sa dégradation la raison naturelle désire et entrevoit la vérité, si elle demeure le lieu des idées éternelles, quel incomparable organe ne sera-t-elle pas, dès qu'elle se sera soumise avec humilité à la salutaire discipline de la foi catholique et nourrie de la substance même de la vérité révélée? Pourquoi enfin ne pas oser espérer cette harmonie parfaite de l'âme entière, où la raison légitime les vérités de la foi, après que la foi aura guéri et

[1] *Confessions*, VII, 17; *ibid.*, VIII, 9.

[2] *De vera religione*, 3; *Contra Academicos*, I, 4.

[3] *De vera religione*, 24: Auctoritas fidem flagitat et rationi præparat hominem.

illuminé la raison? Cette espérance fut celle de l'évêque d'Hippone.

Il s'agit donc pour le croyant soucieux de parvenir à la possession rationnelle de purger son âme et d'en faire la conquête. C'est par degrés, et comme en gravissant des échelons, qu'elle se détache de ses liens, qu'elle s'isole de ce qu'elle a de commun avec les créatures inférieures, vie végétative, vie sensible, vie humaine ou vie du cœur avec ses désirs et ses craintes, et que, se surpassant dans sa passion de connaître *ea quæ vere summeque sunt*[1], elle s'absorbe en soi-même et y trouve la *visio et contemplatio veritatis*[1].

« Ne sors pas hors de chez toi, rentre en toi-même; c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Quand tu rencontreras ta nature corruptible, dépasse-toi encore. Mais en te surpassant ainsi, souviens-toi que tu es au-dessus de ton esprit ratiocinant[2]. »

La philosophie culmine ainsi dans la mystique comme la religion dans l'adoration. Elles se rencontrent sur les sommets.

§ 2. L'idée métaphysique de Dieu.

Scitur Deus melius nesciendo..
(*De Ordine*, II, 16.)

La première phase du développement religieux d'Augustin fut une ascension du matérialisme au spiritualisme. Longtemps captif de sa raison charnelle, — nous dirions aujourd'hui la raison tout court, — et dans le sommeil du sens des réalités invisibles, il se sentait incapable de rien concevoir en dehors de la matière et avait incliné vers le Manichéisme sans s'y rallier complètement. Sa rupture avec la secte dualiste ne fut pas tant motivée par l'attrait d'une philosophie

[1] *De quantitate animæ*, 23.

[2] *De moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus Manichæorum*, II, 39 : Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas : et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis ratiocinantem animam te transcendere.

plus haute que pour des motifs d'ordre moral. Mais après avoir reconnu l'insuffisance d'une théologie qui postulait deux principes du monde et dont le Dieu ne pouvait être ni absolu ni tout puissant, il n'en demeurait pas moins matérialiste. Affranchi de cette doctrine mensongère, « je me fis un Dieu diffus dans les espaces infinis ; je le pris pour toi, Seigneur, et le plaçai dans mon cœur devenu le temple abominable de cette idole[1]. » Il était dualiste, le voilà panthéiste, et si complètement que dans sa nouvelle conception du monde il n'y avait plus de place pour le mal dont le problème était l'aiguillon de sa spéculation. Victime d'une imagination trop riche, nous allons comprendre pourquoi il nourrit plus tard à l'endroit de cette faculté une incurable méfiance. *Je cherchais l'origine du mal et je m'égarais, car dans mes recherches le mal s'évanouissait. Je me représentais l'universelle nature, la nature visible avec la terre, la mer, l'air, les astres et les animaux mortels, et la nature invisible avec le ciel, les anges et les êtres spirituels ; mais mon imagination les faisait corporels en les localisant*[2].

Méditons maintenant ces lignes : *Et je fis de ta création une masse énorme de corps divers... que tu enveloppais et pénétrais de toutes parts jusqu'à l'infini. Tu étais comme une mer immense et sans limites baignant une éponge aussi grande qu'on ne peut l'imaginer et pourtant bornée. Ainsi j'imaginais ta création finie, mais pleine de toi et je disais : c'est Dieu*[3]! Ce qu'il importe d'observer ici ce n'est pas tant le dessein contradictoire d'introduire la catégorie de l'infini

[1] *Confessions*, VII, 14 : Inde rediens, fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium, et eum putaverat esse Te, et eum collocaverat in corde suo, et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi.

[2] *Confessions*, VII, 5 : sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinavit imaginatio mea

[3] *Confessions*, VII, 5 : ... et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquaque infinitum ; tamquam si mare esset ubique et undique per immensum infinitum solum mare, et haberet infra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen... Sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dicebam : Ecce Deus

dans une conception matérialiste de l'univers que l'incapacité de s'élever à la notion de l'esprit comme entité sui generis. Toutefois le Romain réaliste se doublait chez Augustin d'un homme affamé d'absolu. C'est ce besoin sans doute qui le mit sur la voie d'une vérité incorporelle, supérieure aux antinomies de l'espace et du temps. Il crut en avoir la révélation dans le Néoplatonisme après une crise de scepticisme aigu. Une insurmontable répugnance morale l'avait toujours protégé contre l'athéisme qui lui paraissait une sorte de folie. Mais la divinité que seule nous pouvons concevoir n'est pas Dieu absolument ; n'en faudrait-il pas conclure à la faillite de l'esprit humain et se résigner à l'agnosticisme ? Le scepticisme réfléchi donnait en fin de compte la main à l'athéisme pratique dont Augustin était las.

Quels sont donc ces livres platoniciens qui lui donnèrent la clef du monde de l'esprit ?

Quoique cette question ne puisse avoir pour nous plus d'importance que pour lui, elle ne laisse pas de piquer la curiosité. La page des *Confessions* où il célèbre l'éblouissement qu'il reçut de ces livres les désigne vaguement : quelques livres des Platoniciens, traduits du grec en latin par le rhéteur Victorinus[1]. Déjà dans son *De Beata Vita* il avait dit *quelques livres de Platon*. Or cinq manuscrits remplacent *Platonis* par *Plotini*. Le fait est significatif. Bien que les Bénédictins aient adopté la première version, on est en droit de croire qu'il s'agit de Plotin, et que les copistes, plus familiers avec Platon qu'avec Plotin, ont cru faire montre de science critique en remplaçant dans les manuscrits le nom du disciple par celui du maître. Même si l'original avait porté le nom de Platon, nous n'aurions pas la preuve qu'Augustin ait lu les œuvres du roi des philosophes. Le souci d'exactitude que nous apportons dans ces questions d'authenticité est assez récent. Au cinquième siècle, en Occident surtout, les Néoplatoniciens passaient pour les interprètes autorisés du fondateur de l'Académie et accréditaient fièrement

[1] *Confessions*, VIII, 2.

cette opinion, sans s'apercevoir des transformations qu'ils avaient fait subir à son système. Augustin pouvait partager l'illusion générale. Cette voix de Platon, dit-il, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, si semblable à lui qu'ils paraissent contemporains et cependant assez éloigné de lui par le temps pour que le premier des deux semble ressuscité de l'autre[1].

Le rhéteur Marius Victorinus, *doctissimus senex*, avait été un Néoplatonicien zélé, avant de devenir chrétien. Vers 350, vingt ans à peine après la mort de *Jamblique*, il traduisit les ouvrages qui eurent une si grande action sur la pensée d'Augustin. Comme ce dernier, il s'appliqua dans des écrits polémiques et dans de nombreux commentaires des épîtres de Paul à confondre le Manichéisme et l'hérésie d'Arius, et à réaliser l'accord de sa foi catholique et de sa philosophie. Il élabora de cette façon un système philosophico-religieux où une cosmogonie émanatiste dans la ligne des grands Néoplatoniciens, Plotin, Porphyre et Jamblique, se dissimule mal derrière les doctrines pauliniennes de la prédestination et de la justification par la foi. M. Harnack remarque même qu'à remplacer le nom de Dieu chez Victorinus par le mot de nature, on croirait lire Scot Erigène.

Tout cela crée une présomption voisine de la certitude que Victorin traduisit les œuvres de Plotin et peut-être aussi de Porphyre. C'est lui aussi probablement qui ouvrit à Augustin l'intelligence du Paulinisme. Nous comprenons dès lors que dans le même temps où le Néoplatonisme l'arrachait au scepticisme, le catéchumène d'Ambroise se plongeait dans l'étude du grand apôtre.

Plotin et son école pouvaient se croire l'écho fidèle de Platon. Toutefois des siècles d'un énorme labeur intellectuel les séparaient et pesaient sur les disciples. Ce n'est pas à Alexandrie qu'il faut chercher les héritiers directs du pur Platonisme. L'idéalisme des Dialogues ne se retrouve-t-il pas plu-

[1] *Contra Academicos*, III, 18. (Traduction Nourrisson.)

tôt à son point d'aboutissement historique et logique chez les sceptiques de la moyenne et nouvelle Académie, dont l'agnosticisme élégant et finement nuancé méprisait la connaissance empirique et se confondait avec un scepticisme inavoué? Le Néoplatonisme, au contraire, résultante totale et suprême effort du génie grec, est un syncrétisme à base platonicienne. Il n'a tant de caractères communs avec le christianisme orthodoxe que pour avoir été comme ce dernier le creuset où s'accomplit la fusion de l'esprit grec et de l'âme orientale. Son fondateur était Juif. De là cet esprit nouveau, cette puissante aspiration religieuse et morale, étrangère au rationalisme serein des Grecs de la grande époque, mais qui s'accusent avec tant de vigueur dans le Néoplatonisme[1]. Au moment de son plus grand éclat, entre 250 et 300 de notre ère, avec Plotin et Porphyre, le Néoplatonisme était une religion autant qu'une philosophie. Les préoccupations de l'école, détachées du monde extérieur, se concentraient sur le problème de la destinée humaine.

Le système de Plotin en particulier a tous les caractères d'une philosophie de rédemption. A la suite de Platon, il pose en principe dans ses *Ennéades* que l'âme humaine appartient à un monde supérieur, le monde intelligible. Dans son irrésistible besoin de s'affranchir du fardeau des choses sensibles et changeantes, elle tend à se dépasser elle-même et à s'unir à une suprême réalité. Pour saisir cet être suprarationnel que Plotin appelle l'être primitif, la dialectique part de la considération du monde phénoménal où rien ne demeure et établit que cet être est un, infini, indéterminé, esprit pur, et le bien en soi par opposition au multiple, au fini, au déterminé, à la matière et au mal.

Cette entité originelle déploie par émanation, c'est-à-dire par l'éternel rayonnement d'une force qui ne varie et ne s'amoindrit jamais, la série harmonieuse des êtres dont la

[1] On retrouve cependant chez Platon et même chez Socrate un certain mysticisme caché sous l'intellectualisme triomphant. Friedrich Nietzsche, le prophète de l'athéisme contemporain, ne recule pas devant l'éclatant paradoxe de prétendre que Socrate et Platon ont été intoxiqués du virus juif.

totalité forme le Cosmos. Au sommet le Νους, parfaite image de Dieu, type et agent de la création, engendre à son tour l'âme du monde, principe immatériel intermédiaire entre le Νους et l'univers phénoménal. Cette âme du monde, douée de la possibilité de s'unir aux corps, perd dès lors son unité et se divise en une multiplicité d'âmes qui sont les âmes humaines.

Celles-ci enfin, — et c'est là le fondement métaphysique de la morale néoplatonienne, — ont la double faculté de tendre à l'unité perdue en résistant à l'attrait de la corporéité ou de se dégrader jusqu'à se perdre dans la matière, le principe négatif qui est à la base des êtres finis.

Dans la première alternative, l'univers fût demeuré la parfaite réalisation du Νους ou monde intelligible, un merveilleux Cosmos d'êtres savamment nuancés, et accomplis dans leur ordre. C'était bien le sentiment de la Grèce antique avec sa dialectique audacieuse, son rationalisme esthétique et son optimisme serein.

Voici maintenant l'esprit nouveau. L'homme est déchu. Il souffre, gémit dans les chaînes et soupire après une rédemption. Le Néoplatonisme prétend la lui apporter. Que l'âme tombée, mais éprise de vertu et d'idéal, regarde en haut vers le chemin qu'elle a descendu ; que cette vision lui donne la force de rassembler ses membres épars, si l'on peut ainsi parler ; que recueillie enfin elle s'abandonne à la contemplation de soi-même ; qu'elle s'isole et se purifie par cet isolement ; alors elle verra s'ouvrir l'œil intérieur qui perçoit le monde intelligible et la vérité. La rédemption est donc une ascension. L'ascétisme brise enfin les liens du péché, et détruit l'attrait charnel. Plus haut, plus haut encore, quand la raison parvient à la connaissance du Νους, l'âme contemplative saisit Dieu, et dans un dernier élan s'absorbe en lui.

Quatre fois dans les six dernières années de sa vie, Plotin fut ravi dans cette divine extase.

Porphyre, son éditeur et principal disciple, n'apporta aucune modification notable à la doctrine du maître, sauf qu'il la rendit plus religieuse encore et tenta de l'établir sur des

révélations divines. L'Eglise n'eut pas de plus cruel ennemi et le syncrétisme religieux de l'empire trouva en lui un défenseur passionné, à en juger par les fragments de son œuvre conservés et refutés par les Pères latins. Un édit des empereurs Théodose II et Valentinien en 448 avait ordonné la destruction complète du grand ouvrage polémique où il dirigeait la pointe de sa critique, non contre le Christ, mais contre le catholicisme superstitieux de son temps.

A ce panthéisme dynamique d'une inspiration religieuse si prononcée, Augustin emprunta quatre choses : la méthode spéculative que nous avons caractérisée plus haut ; sa détermination de l'idée métaphysique de Dieu ; son optimisme cosmologique, et enfin sa théorie sur l'essence du mal moral.

Expliquer comment un homme que sa mentalité inclinait soit au rationalisme stoïcien, soit à l'Epicuréisme, a fini par se rallier au Néoplatonisme, demeure un difficile problème. Il y a là encore une part de ce mystère des grandes âmes où la critique ne saurait pénétrer. Cette philosophie donnait, il est vrai, au problème du mal une solution séduisante pour un logicien épris de clarté. Elle avait en outre créé depuis longtemps une atmosphère intellectuelle que tout le monde respirait, et comme de nos jours l'évolutionnisme, elle était mieux qu'un système fermé. C'était une sorte de moule général où chacun retrouvait le tour de sa pensée.

Quoi qu'il en soit, Augustin s'est livré avec ardeur à ces exercices spirituels grâce auxquels l'âme d'un Plotin, tendue comme un arc, s'élançait vers l'invisible et croyait étreindre la pure vérité. *Et ma méditation parvint à l'être, dans l'élan frémissant d'un regard. Je saisis alors tes perfections spirituelles, invisibles et créatrices, mais je ne pus en soutenir l'éclat. Rendu par mon indignité à la vie vulgaire, il ne me restait que le souvenir ineffable et impatient des choses entrevues dont je ne pouvais pas encore faire ma nourriture*[1].

Dans le récit du dernier entretien avec Monique mourante

[1] *Confessions*, VIII, 1 : Et pervenit cogitatio ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quæ facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem figere non valui : et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum

à Ostie, nous retrouvons la même image : *Nous n'avons atteint la vérité que par un élancement total de notre cœur*[1].

La pathologie moderne, si habile en définitions ingénieuses, appellerait peut-être cela des hallucinations voulues et réfléchies ou de simples autosuggestions. Augustin y trouva cependant le moyen de *revenir à soi* (*redire ad se*), comme il dit si bien et de découvrir dans son âme un monde insoupçonné et une divine parenté dont il eut la révélation comme personne. C'est là qu'il trouva le Dieu vivant.

Mais avant de déchiffrer dans son propre cœur les caractères effacés de l'Evangile éternel, il élabora à l'aide de la dialectique néoplatonicienne une notion métaphysique de Dieu qui sollicite l'attention.

Etant rentré en moi-même, je vis de je ne sais quel œil de l'âme et planant sur mon esprit une lumière immuable[2]. Cette vision extatique, dit-il, n'avait rien de commun avec le monde des sens. Ce qu'il apercevait au-dessus de son âme n'était pas *comme de l'huile sur de l'eau, mais tout autre chose sans rapport avec rien au monde*[3]. Et c'était Dieu. Dans ce ravissement une voix lointaine clamait : Je suis celui qui suis. *Et j'entendis comme on entend dans son cœur*[4].

De telles expériences fondaient pour Augustin la certitude de l'existence de Dieu, parce que rien ne prévaut contre l'expérience. Mais ces rencontres mystiques avec l'être infini sont trop fugaces, trop éblouissantes pour permettre à l'esprit humain de déterminer la nature de Dieu. *Tu es celui qui es, Seigneur, et seul tu sais que tu es immuablement*[5]. Quelle

ferebam nisi amantem memoriam et quasi olfacta desiderantem quæ comedere nondum possem.

[1] *Confessions*, IX, 10 : Attigimus veritatem modice toto ictu cordis. — *De Trinitate*, VIII, 2 : Ecce in ipso primo ictu... manes si potes.

[2] *Confessions*, VII, 10 ; Intravi in intima mea et vidi qualicunque oculo meæ animæ, supra mentem meam, *lucem incommutabilem*.

[3] *Confessions*, VII, 10 : ... non supra mentem suam sicut oleum super aquam. Sed aliud, aliud valde ab istis omnibus.

[4] *Confessions*, VII, 10 : ... Et clamasti de longinquo : Imo vero ego sum qui sum. Et audivi sicut auditur in corde.

[5] *Confessions*, XIII, 16.

folie serait-ce de vouloir connaître Dieu dans le sens ordinaire du mot! Connaître ou comprendre, n'est-ce pas embrasser et dominer par l'intelligence l'objet de la connaissance? Or, comment une créature finie comprendrait-elle l'infini?

Toute notre science de Dieu se réduit à l'aveu de notre ignorance[1]. Toutefois, s'il est absurde de vouloir déterminer la nature de Dieu, puisque ce serait enfermer dans des limites l'être qui échappe en principe à toute limitation, nous pouvons, à défaut de science positive, nous en faire une notion négative et savoir ce qu'il n'est pas (*facilius dicimus quid non sit quam quod sit*).

La dialectique, qui est l'exercice le plus élevé de la raison, reprend ici ses droits. Et c'est ici également que le monde des idées platoniciennes intervient.

L'analyse des fonctions et du contenu de l'être pensant avait convaincu Augustin que l'esprit juge de toutes choses d'après ces types universaux qui sont en lui et le régissent tout ensemble. C'est d'après ces idées que l'âme s'affirme spontanément supérieure au corps, et conçoit quelque chose de supérieur à elle-même. On peut même dire que ces diverses normes idéales (le vrai, le beau, le bien) se confondent dans la catégorie de la perfection. Nier de Dieu tout ce qui autour de nous et en nous est imperfection, telle est une des voies qui permettent d'entrevoir par contraste ce que doit être Dieu et de soulever le voile de la grande inconnue.

L'idée de l'être est certainement la plus élémentaire et la plus naturelle à l'esprit. Qu'il y ait de l'être, autrement dit que l'idée d'être corresponde à une réalité est un axiome dont l'évidence éclate. L'observation montre qu'il y a diverses manières d'être. S'il s'agit de Dieu, la dialectique ne le conçoit que comme être absolu.

Considéré sous la catégorie de l'absolu, Dieu est *unique* par définition. La raison ne conçoit pas plusieurs êtres absolus coexistants sans qu'ils se limitent mutuellement et per-

[1] *De Ordine*, II, 16 : Scitur Deus melius nesciendo.

Ibid. II, 17 : Cujus nulla scientia est in anima nisi scire quomodo eum nesciat.

dent leur absoluité, en dépit de l'erreur manichéenne et du paganisme.

Dieu est *simple*[1], et il ne saurait y avoir en lui une dualité ou une multiplicité. Car l'idée même d'une dualité interne implique une contradiction logique.

C'est pourquoi les philosophes qui ont désigné l'être divin par le mot de substance ont prouvé l'insuffiance de leur dialectique. La substance, le mot l'indique, est la base de quelque chose et lui sert de support. L'idée de substance ne va pas sans celle d'accident. Les corps, par exemple, où l'on peut distinguer un sujet et les propriétés de ce sujet, sont des substances. Otez à un corps certaines propriétés, la forme ou la couleur, il reste toutefois le corps lui-même, parce que ce ne sont ni la forme, ni la couleur, ni toutes ces propriétés ensemble qui constituent le corps. En Dieu rien de semblable. on ne saurait distinguer ce qu'il *a*, de ce qu'il *est*. Quand donc Augustin applique à Dieu le mot de substance, il a soin de nous avertir qu'il n'y a de sa part qu'une concession au langage vulgaire.

Dieu est substance, si l'on veut, ou mieux encore essence, ce que les Grecs appellent οὐσία.... *Les autres êtres nommés essences ou substances, comportent des accidents par où s'opèrent leurs modifications, petites ou grandes. Rien de pareil en Dieu. C'est pourquoi il n'y a qu'une substance ou essence et c'est Dieu.... Car ce qui change, change d'être ; et ce qui peut être modifié, même en ne se modifiant point, pourrait ne pas être ce qu'il est*[2]

D'où il apparaît que c'est abusivement que Dieu est appelé substance et que sous cette locution usuelle il faut comprendre essence, qui est la seule définition de Dieu[3].

[1] *De Civitate Dei*, XI, 10 : Ideo simplex dicitur quoniam quod habet hoc est. (Cette formule revient partout et toujours sous la plume d'Augustin.)

[2] *De Trinitate*, V, 1 et 2.

[3] *De Trinitate*, VII, 5 : Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut eamque usitatore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam

En d'autres termes, Dieu est *essence*, parce qu'il est *immuable*. Il n'y a en lui aucune variation ni ombre de changement. L'illustre docteur, toujours soucieux de n'être que l'interprète de l'Ecriture, rappelle sans cesse ce texte biblique à l'appui de cette affirmation capitale. *Il y a une seule substance ou essence immuable et c'est Dieu*[1].

Tout ce que l'esprit humain, dans son infirmité, peut concevoir de Dieu découle en définitive de l'analyse dialectique de la notion d'être absolu ou d'essence. L'immutabilité et ses corollaires, l'incorruptibilité et l'éternité n'ajoutent rien en effet à l'idée d'essence.

L'immutabilité divine, voilà, si je vois bien, le grand principe métaphysique et le pivot de la spéculation d'Augustin. Il ne perd jamais de vue cette essentielle vérité. Quelle que soit la doctrine en discussion, s'agit-il de l'homme, du monde ou de la Trinité, sitôt qu'il entrevoit pour le lecteur la possibilité d'une équivoque sur la nature divine, il s'arrête, rompt le fil de la controverse et proclame à nouveau cette ineffable immutabilité.

Arrêtons-nous aussi un instant. Le concept augustinien de l'essence immuable de Dieu est sans doute irréprochable et force l'assentiment de la raison. Il demeure dans la ligne de la pensée grecque, et, dirai-je, de l'idéal antique qui voyait la majesté suprême dans une suprême immobilité. Rappelons en passant que le *créateur* (δημιουργος) de Platon ne peut être Dieu au sens absolu parce qu'il agit, et qu'au-dessus de lui brille *l'idée immuable*. Le Dieu d'Aristote, à son tour, est un *moteur immobile* (πρωτον κινουν οὐ κινουμενον).

Manifestement, cette détermination de l'idée de Dieu repose, comme toute la philosophie grecque, sur l'antinomie de l'être et du devenir. Tout ce qui change, et devient autre chose, manque d'être et appartient à la corruptibilité[2]. Or, tout l'univers matériel est dans ce cas. L'Etre absolu de Dieu

[1] *De Trinitate*, V, 2 : Sola est incommutabilis substantia vel essentia qui Deus est.

[2] *De Trinitate*, IV, 13 : *De Civitate*, XI, 10.

est donc au-dessus du monde; pour concevoir sa nature, il faut de toute nécessité le dépouiller de cette substance corruptible qui constitue le fond des choses, et pour qu'il soit Dieu, il faut le soustraire à la loi du devenir et le placer dans la sphère de l'immutabilité. Autrement, de quelque façon qu'on le pense, on l'entraîne dans le tourbillon des choses, et le dernier mot de la pensée humaine sera pour le matérialisme d'Héraclite et en faveur de l'athéisme.

Mais encore cette pure idée d'un Dieu immuable qu'est-elle en vérité? Extraite par abstraction et par soustraction du monde changeant des phénomènes, simple résidu logique de la distillation de l'univers matériel au creuset de la raison, elle est ce qu'on peut imaginer de plus vide et de plus pauvre, une notion indéterminée, une inconnue fuyante, et une hypothèse. L'idéalisme platonicien l'appelle Dieu, le matérialisme, la Force, et Herbert Spencer qui rejoint ici Augustin, l'Inconnaissable.

Le rationalisme, à quelque école qu'il appartienne, aboutit fatalement au même résultat, et son ultime effort s'achève dans la métaphysique par un aveu d'impuissance. Quand la raison de l'homme, si habile à ordonner les phénomènes, s'aventure au delà, elle ne rencontre plus que la nuit, et toute sa capacité se réduit à postuler un point de départ à l'univers en évolution.

De dire en effet avec Augustin que l'essence immuable de Dieu est immatérielle par définition, ce n'est point encore faire entendre qu'elle soit spirituelle, mais simplement étrangère à la corporéité.

Considéré du point de vue métaphysique Dieu est encore l'être sans attributs et sans qualités, car les uns comme les autres impliquent des manières d'être qui détruisent l'immutabilité. Il est sans forme et sans grandeur, hors l'espace et le temps, et même *impassible*.

Comprenons donc, s'écrie Augustin, si nous le pouvons, et dans la mesure où nous en sommes capables, que Dieu est bon sans qualité, immense sans grandeur, créateur sans besoin, partout présent, remplissant tout, tout en tout sans être nulle

part, éternel et hors le temps, auteur de l'univers changeant et lui-même immuable et absolument impassible[1].

Cette fière définition, qui doit renverser pour toujours le dualisme manichéen, ne frise-t-elle pas le panthéisme, aussi bien le panthéisme stoïcien avec sa négation de la transcendance divine que l'idéalisme absolu ou la négation de l'immanence? Quelles difficultés et quelles contradictions ne soulève-t-elle pas? Comment cet être immuable peut-il être un Dieu actif et vivant?

Si cette ineffable immutabilité va jusqu'à l'absolue impassibilité, comment ce même Dieu serait-il un être moral et une personne? Comment dès lors expliquer l'origine d'un monde, qui n'est pas éternel? Comment enfin dans le cadre rigide de cette métaphysique trouvera-t-on place pour l'histoire en général et pour la révélation chrétienne en particulier? Ces difficultés n'ont pas plus échappé à Augustin qu'elles ne l'ont rendu inquiet touchant la sûreté de sa méthode. Egalement convaincu de la vérité de ses postulats philosophiques et de la vérité de la foi catholique, il a d'abord vécu dans l'espérance d'en réaliser l'accord, et plus tard quand cette illusion tomba, il accusa l'infirmité de l'homme et se réfugia dans l'aveu de son ignorance en face du grand mystère, sans renoncer au principe de l'immutabilité.

La suite de ces études montrera, à côté des antinomies insolubles, les avantages que ce principe créait à Augustin. Le lecteur comprendra peut-être qu'il est une des clefs des doctrines augustiniennes les plus caractéristiques, et qu'il demeure aussi la raison de la contradiction foncière de la théologie chrétienne.

Nous l'avons observé, un abime, en apparence infranchissable, sépare le Dieu inerte et impassible de la spéculation pure du Dieu vivant des croyants.

[1] *De Trinitate*, V, 1 : Ut sic intelligamus Deum si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, *nihilque patientem*. (Comparez : *De Trinitate*, VI, 7 ; VII, 5; *De Civitate*, VIII, 6.

Pour les unir et les confondre, Augustin trouva dans une ingénieuse psychologie une mine d'inductions fécondes qui enrichissait le premier et le rapprochait du second.

La dialectique, dans son vol audacieux vers l'être absolu, rencontre l'homme au sein du Cosmos dont elle recherche la cause première, et reconnaît en lui, au sommet de l'échelle des créatures, un éminent reflet du monde intelligible.

Qu'est-ce que l'homme ou plus précisément l'âme humaine? Problème capital que le fils de Monique s'est posé dès le jour de sa conversion, et plus tôt déjà, et que nous aurions pu poser nous-même au premier chapitre de cet exposé, avant de rechercher la notion métaphysique de Dieu, si cette notion n'était pas le fondement sur lequel il bâtit l'édifice de sa philosophie religieuse avec les matériaux fournis par la psychologie et par le dogme.

LA MISSION HISTORIQUE DE JÉSUS

d'après Henri Monnier[1]

PAR

ERNEST MOREL

Il y a trois ans à peine qu'Henri Monnier, pasteur à Paris, faisait paraître un ouvrage considérable sur « la notion de l'apostolat » (des origines à Irénée), ouvrage auquel la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer et Harnack consacrait, par la plume du professeur Ed. von der Goltz, de l'université de Berlin, privat-docent de théologie pratique, un article élogieux; le travail auquel nous faisons allusion, est appelé par le professeur chargé de l'analyse de cet ouvrage « eine ganz ausgezeichnete Monographie. » Tandis que le théologien français avait concentré son attention sur une seule notion, celle de l'apostolat, nous le voyons, dans l'étude, parue récemment, que nous désirons faire connaître aux lecteurs de la *Revue de théologie et de philosophie*, s'attaquer à un sujet d'une étonnante complexité, en même temps que singulièrement ardu ; de quoi s'agit-il en définitive sinon de faire dans tous ses détails l'exégèse approfondie des évangiles?

En ouvrant ce volume, nous avouerons avoir eu quelques appréhensions. Comment l'auteur concevrait-il, comment

[1] Henri Monnier, *La mission historique de Jésus*, grand in.-8°, XXXI et 376 pages. Paris, Fischbacher 1906.

[2] *Theolog. Literaturzeitung*, 1905, p. 41-44.

exécuterait-il son dessein? saurait-il être complet sans être d'une longueur fastidieuse? réussirait-il à exposer clairement des problèmes délicats et obscurs? pourrait-il limiter le champ de ses investigations et ne pas se laisser entraîner trop loin du principal objet de ses recherches? Nos inquiétudes se sont promptement dissipées: l'analyse de cet ouvrage permettra, nous le désirons, à ceux qui lisent ces lignes de se rendre compte de la science étendue et profonde de l'auteur de « la mission historique de Jésus. »

I

Henri Monnier ne pouvait pas traiter le sujet qu'il avait choisi sans s'occuper des sources, auxquelles il devait aller puiser les renseignements nécessaires à l'exécution de son dessein : il expose avec sobriété les résultats qu'il a acquis par des études personnelles de ce problème singulièrement complexe; ce n'est pas seulement sur la question synoptique déjà très délicate qu'il avait à donner son sentiment, mais sur la valeur à accorder à la narration johannique. A ses yeux le quatrième évangile, tout en lui paraissant constituer « une œuvre infiniment précieuse pour l'intelligence de la personne de Jésus, » n'est pourtant « pas un livre d'histoire; » aussi une étude sur la mission terrestre de Jésus doit-elle, pour ne pas échouer dans l'arbitraire, « recourir uniquement au témoignage des trois premiers Evangiles. » Quant à la question des ressemblances et des différences des trois synoptiques, « le plus sage est... de combiner ces diverses hypothèses en laissant une part au travail d'harmonisation des copistes, qui suffit à déranger toutes les combinaisons de la critique. » Nous ne pouvons pour notre part qu'approuver cette prudente réserve: nous avons l'impression que, si la science théologique s'est ces dernières années rapprochée d'une solution satisfaisante de ce problème, plusieurs ont prématurément conclu des premiers résultats obtenus qu'ils étaient arrivés au but; pourtant il n'est pas encore atteint: la publication de l'ouvrage de Wrede prouve à quel

point nous sommes loin d'un consensus des savants sur la valeur des Evangiles.

La personne du Christ ne saurait être expliquée par son milieu de façon satisfaisante; et cela pour la raison bien simple qu'il est très difficile de dire à quelle branche de la famille humaine appartenait Jésus; Henri Monnier croit que Jésus est descendant de Juifs établis en Galilée et de Galiléens d'origine hellénique; il écrit: « sa mère a pu être d'origine grecque, combinant la noblesse et l'harmonie des sentiments qui caractérisent les Hellènes, avec l'ardeur de foi religieuse qui était propre aux Galiléens. » Nous doutons un peu que cette hypothèse soit admise sans contestation. Par contre nous applaudissons aux déclarations vigoureuses de l'auteur: Jésus de Nazareth n'est pas le Christ tout entier. « ...Le Christ d'aujourd'hui est infiniment plus grand que le Christ d'autrefois,... c'est le même Christ mais augmenté de tout ce qu'il a été dans l'âme de ses disciples,... de tout ce qu'il a été dans l'histoire extérieure du monde, dans la transformation des idées et des peuples, dans l'évolution sociale vers la justice et la fraternité,... de toute son action dans l'Invisible. » L'influence de l'abbé Loisy se fait ici sentir sur l'auteur et cette thèse est juste; il est grand temps que la vérité qu'elle contient soit remise en lumière et pénètre enfin dans nos milieux théologiques et religieux.

Dans deux appendices, Henri Monnier aborde la question de Paul et des évangiles synoptiques, puis revient à celle de Jean et des évangiles synoptiques. Entre Paul et les évangiles synoptiques « il y a accord profond, intime: le Christ de Paul ne faisant que prolonger les lignes du type historique du Nazaréen. » Nous n'en disconvenons point pour notre part; n'est-ce pas pourtant aller un peu loin que de dire: « ...Il a été fait malédiction pour nous. ...Cette expression terrible, le Christ des Evangiles l'a justifiée par avance dans ses agonies du jardin des Olives et du Calvaire. » Nous aurons sûrement l'occasion de revenir sur cette conception de Gethsémané et de Golgotha; nous nous bornons donc à la signaler en passant. — « L'Evangile

de Jésus met Dieu au centre : il est *théocentrique*. L'Evangile de Paul met le Christ au centre : il est *christocentrique*. On dirait une révolution profonde. En réalité, c'est bien un élargissement du christianisme primitif: ce n'en est pas une déviation. »

Une autre question que l'auteur aborde c'est celle-ci : « Faut-il écarter l'image que Jean nous a laissée de Jésus pour nous en tenir exclusivement au type des synoptiques? Il me sera permis d'être bref. Car ce livre tout entier, — où je me suis gardé de faire entrer le quatrième évangile autrement que comme « pièce de comparaison », — établit que l'Evangile de Jean est le commentaire inspiré de la tradition synoptique. » Puis, parlant du contraste entre la mort paisible (d'après le 4e évangile) et le drame des synoptiques, Henri Monnier écrit : « Cependant la différence n'est pas si grande qu'il semble au premier abord. Nous retrouvons l'équivalent exact de la croix de Gethsémané au chapitre douzième de l'Evangile. » Nous n'ignorons pas que le rapprochement entre ces deux scènes a été mis en lumière par quelques savants, nous nous demandons cependant si l'on peut parler « d'équivalent exact » et si au contraire les divergences ne sont pas profondes. En Gethsémané, Jésus ne dit-il pas : « S'il est possible que ce calice passe loin de moi ? » en d'autres termes il supplie son père, avec une indicible ferveur, de lui épargner les ignominies et les tourments d'un supplice, dont, par anticipation, il mesure toute l'horreur ; tandis que dans Jean, s'il y a bien dans son âme une émotion intense, νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, il ajoute καὶ τί εἴπω ; ἀλλὰ... or, cet ἀλλὰ ne peut guère avoir d'autre valeur que celle-ci : « Je pourrais le dire mais je ne le dirai pas, » interprétation rendue nécessaire par les paroles suivantes : « Mais à cause de cela je suis venu à cette heure-ci ; » il renonce à demander la délivrance parce qu'il est venu jusqu'à cette heure-là en vue des souffrances, passage qu'il doit nécessairement franchir pour arriver à la glorification. Weiss dans son commentaire écrit : καὶ τί εἴπω, conj. delib., il est pour l'heure incertain sur ce qu'il doit demander.... Cette

fois, il ne le prononce pas réellement, mais ces mots sont une question : Dois-je peut-être dire : Sauve-moi? etc. En résumé, après avoir hésité un moment, après s'être demandé s'il prierait son Père de le délivrer, il y renonce pour la raison qu'il indique clairement. Par contre d'après les synoptiques, il n'hésite pas à demander, il supplie le Père d'éloigner de lui cette coupe d'amertume. Il n'y aurait donc pas d'« équivalent exact. » (Voir sur cette question : Ed. Reuss, *Evangile selon saint Jean*, p. 261).

Les déclarations d'Alfred Loisy dans son commentaire (p. 687 sq.) sont intéressantes à noter : « Il s'agit moins d'une prière véritable que d'une réflexion sous forme de prière et destinée à l'édification de l'auditoire, c'est-à-dire du lecteur. Le Christ ne demande pas formellement d'être sauvé de la mort qui l'envahit et la seconde demande qu'il exprime n'est pas une rétractation de la première ...On ne peut nier que l'évangéliste s'inspire de la scène de Gethsémané dans les synoptiques : il la transpose, l'interprète et la corrige.... Le Christ des synoptiques souhaite que la mort lui soit épargnée, sous réserve de la volonté du Père et demande à vivre en se résignant à mourir. Le Christ johannique demandait d'être sauvé de l'heure et de voir Dieu sans passer par la mort; mais il ne s'arrête pas à cette idée qu'il sait être une conjecture en opposition avec les décrets divins, il ne peut demander qu'une chose : la glorification du nom de Dieu dans les conditions réglées par sa Providence. » Il va sans dire que nous ne saurions faire nôtres de semblables déclarations; il nous a paru utile de placer en regard de l'affirmation de Henri Monnier les propositions différentes du célèbre théologien catholique.

II

L'Homme, tel est le sujet du premier chapitre.

Jésus a été un prophète auquel appartenait, comme à tout prophète, l'autorité, mais qui pourtant était plus qu'un prophète, formulant des exigences inouïes et pénétrant profon-

dément dans l'existence de ses disciples, tout en s'affirmant avec la même énergie vis-à-vis du monde qui l'entourait. A cette autorité souveraine, inégalée, s'alliait une humilité unique. Il fut tout à la fois maître de sainteté et maître de vérité. L'autorité de Jésus et son humilité ne se concilient bien que si l'humilité se rapporte à la personne, l'autorité se rapporte au message. Dans une exégèse serrée de Math. XI, v. 27 sq. Henri Monnier trouve la confirmation de son point de vue. « Nul ne connaît le père que le fils. C'est une parabole. Jésus, employant cette forme parabolique qui lui était familière, a voulu dire ceci : De même que seul un fils connaît véritablement son père, de même je suis seul à connaître véritablement Dieu : et par consequent je suis seul à pouvoir le révéler. »

La renaissance de l'espérance messianique, au temps de Jésus, est attestée par l'histoire de Jean Baptiste qui a précisément proclamé la venue de cette ère. L'originalité du précurseur est dans le domaine des exigences morales ; en rompant par là le cercle étroit du particularisme juif, « en opposant le baptême d'eau et le baptême d'Esprit, en accentuant le rôle négatif du Messie, comme juge,... et son rôle positif, comme dispensateur de l'Esprit, Jean frayait les voies à une notion plus haute : et véritablement, à ce point de vue, il a été plus qu'un prophète. »

Il s'agit maintenant de déterminer l'attitude de Jésus vis-à-vis de l'espérance messianique contemporaine et avant tout de chercher la réponse à cette question : Jésus s'est-il appelé le Messie ? Or, Jésus ne s'est pas donné ce titre, pas plus du reste que celui de Fils de David, qui était le terme dont on se servait couramment pour désigner le Messie. « A plusieurs reprises, il lui a été décerné : il ne l'a jamais employé lui-même ; » il n'a point entendu être le fils de David. « Dans la filialité divine du Messie, il ne faut rien voir de métaphysique. Elle s'entendait au même sens que la filialité divine d'Israël. Le Messie était à la fois le représentant de Dieu sur la terre et le représentant d'Israël devant Dieu : la vivante personnification du peuple de Jahveh, par conséquent, l'ob-

jet particulier de son amour. » Henri Monnier arrive à formuler ainsi le résultat de ses investigations sur ce point spécial : Jésus s'est reconnu vis-à-vis de Dieu une situation à part, et telle que personne d'autre sur la terre n'y aurait pu prétendre. Il a invité ses contemporains à devenir des « fils de Dieu » au sens moral, mais lui-même il a eu le sentiment d'être le *fils préféré* de Dieu, « son Elu, son Oint. »

Dans le développement de la conscience messianique de Jésus, le baptême joue un rôle considérable ; cet acte fut une initiation, et, après avoir durant les trente premières années de sa vie pris conscience du divin qui était en lui, acheva de révéler Jésus à lui-même ; il avait déjà conscience d'être fils de Dieu, « il sentit que l'Esprit de Dieu s'emparait de lui et le poussait à la conquête de son peuple, » ce fut une révélation soudaine qui ne faisait que prolonger le passé. Il ne saurait être que le Messie, mais en quel sens le serait-il ? S'il ne le pouvait être qu'en s'adaptant aux exigences de son milieu, il lui était impossible de s'approprier la substance de l'idéal messianique qui était celui de ses contemporains : « cette conviction fut le résultat de la crise qu'on nomme la tentation au désert. » Dès cette heure là, il est aisé de discerner qu'il y aura entre lui et l'idéal traditionnel « un abîme ; » c'est précisément l'existence de cet abîme qui nous fait comprendre comment a pu se produire le malentendu entre Jésus et les Galiléens et même entre Jésus et ses propres disciples : les Galiléens et les disciples espérant retrouver en lui le Messie de leurs rêves terrestres, Jésus voulant, lui, être un Messie selon le cœur de Dieu. Envisagés à ce point de vue les miracles du Christ sont avant tout, non des actes de puissance, mais des actes de miséricorde. Cette opposition irréductible entre les deux conceptions messianiques apparait nettement dans la scène de Césarée de Philippe, dont « l'épisode de la transfiguration est le complément indispensable.... » Jésus a désiré garder le silence sur sa nature intime, sur ses rapports avec Dieu, sur sa messianité, et a voulu que ses disciples observassent la même loi, tant qu'il serait sur la terre. Par là, il entendait, tout en fortifiant leurs

convictions intimes, couper court à toute agitation messianique. » Quant à l'entrée de Jésus à Jérusalem, qui semble contredire les affirmations présentes, « Jésus ne s'est manifesté comme Messie qu'au moment où il lui est apparu que cette manifestation, loin d'aller à l'encontre du dessein sublime qu'il avait formé de mourir pour les hommes, devait au contraire en hâter l'exécution. » Que faut-il penser de la déclaration de Jésus devant Caïphe et le sanhédrin? On sait qu'en réponse à la question du souverain sacrificateur: « Dis nous si tu es le Messie, le fils du...? Béni soit-il! » (Marc XIV 61-62.) Jésus répond: « Tu l'as dit; et à partir de maintenant, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Force venant sur les nuées du ciel. » Jésus a décliné le serment; il n'a pas répondu d'une manière positive, l'expression « tu l'as dit » était bien un mode d'affirmation, mais qui laissait à l'interlocuteur la responsabilité de l'expression qu'il avait employée. Henri Monnier rapproche cette proposition de celle tout analogue de Jésus devant Pilate, il y voit également une fin de non recevoir, une formule, non d'affirmation, mais de concession, une adhésion mitigée, donnée à contre cœur, et qui réservait le sentiment personnel de Jésus. Après avoir condamné Jésus, comme Messie futur, les membres du sanhédrin eurent la suprême habileté de le faire condamner par Pilate comme Roi des Juifs, comme révolutionnaire, comme cherchant à soulever le peuple. En résumé il résulte du témoignage des Evangiles que Jésus, écartant le messianisme charnel de ses contemporains, s'est proclamé le Fils de l'homme. Il s'agit de pénétrer le sens de ce terme.

Rien ne nous autorise à trouver dans l'expression « fils de l'homme » une nuance particulière d'humilité; ce terme désigne tout simplement l'homme, un membre de l'espèce humaine; le sens de l'expression est élucidé par le seul texte de l'Ancien Testament, où se trouve le mot *bar-énash* (Dan. VII, 13). Il est curieux de constater que d'une part Jésus s'est couramment désigné par ce terme et que d'autre part jamais ni les disciples, ni les interlocuteurs du Christ ne l'ont appelé ainsi; enfin ce terme est resté certainement in-

compris de l'Eglise primitive. Or, nous constatons qu'il n'y a aucun texte sûrement antérieur à Césarée de Philippe qui contienne ce terme. De ce texte (Marc VIII, 29-31) il ressort que Jésus s'est révélé à ses disciples comme le Fils de l'homme après leur avoir interdit de dire qu'il était le Messie. Le titre qu'il entendait graver dans leur esprit, le seul qu'il acceptât, c'était le titre de Fils de l'homme. Dès lors, nous le voyons se désigner d'une façon constante comme « l'Homme. » Henri Monnier fait ici une distinction importante : « Lorsqu'il est question des travaux, des souffrances, de la mort de l'Homme il n'y a pas de doute : c'est de Jésus qu'il s'agit. Mais lorsque les Evangiles font allusion à l'Homme qui doit venir sur les nuées du ciel, rien n'indique, si l'on fait abstraction des autres passages, qu'il soit question de Jésus. »

Ainsi donc, le Fils de l'homme n'est pas l'homme idéal, mais l'homme de Daniel, c'est-à-dire un personnage essentiellement eschatologique, un être préexistant qui, avant d'apparaître sur les nuées du ciel, existait ailleurs et sera un jour appelé à être tout à la fois le juge et le roi du monde. Si le point de départ de cette notion se trouve dans Daniel, il n'en est pas moins vrai que l'Homme, tel qu'il apparaît dans les Evangiles, déborde le cadre étroit de la vision de Daniel : ce dernier paraît avoir subi des influences persanes. « Jésus a transmué l'espérance de son peuple en l'espérance de l'humanité. Il a proclamé qu'il était l'accomplissement de la Pensée de Dieu par rapport au monde : l'homme dans sa pureté originelle. » Résumant sa pensée sur un sujet dont la complexité égale l'importance, Henri Monnier écrit : « Quand il s'est appelé l'homme, c'est véritablement comme s'il avait dit, je suis l'Homme vrai, fait à l'image de Dieu ; et, parce que je suis l'Homme, je suis le Juge, — votre juge, je suis le Fils de Dieu, associé à sa royale puissance. Le terme d'homme implique tout cela : filialité divine en un sens unique, préexistence, — au moins idéale, mais sans doute aussi, dans la pensée de Jésus, réelle, — sainteté, royauté.

III

Le *Révélateur*, que nous avons en Jésus, fait l'objet d'une étude attentive. Jésus n'a ni agi, ni pensé en révolutionnaire. La définition que voici nous paraît fort heureuse : « Le vrai docteur est celui qui sait garder de la révélation ancienne tout ce qui conserve une valeur permanente, en y ajoutant des éléments nouveaux. » L'exposé qui suit est destiné à confirmer la thèse avancée.

La déclaration capitale Matthieu V, 17 est présentée sous son vrai jour; elle ne peut évidemment signifier qu'une seule chose : Jésus affirme, puisqu'il ne s'agit point ici d'accomplissement pratique des exigences légales, mais d'un accomplissement dans l'ordre des idées, qu'il a amené les exigences de la Loi et des Prophètes à leur point de perfection. Tout le contexte nous amène à déterminer ainsi la pensée du Maître et, à la lumière de cette affirmation d'une portée si capitale, tout le développement qui suit, c'est-à-dire non-seulement V, 21 à 48 mais aussi VI, 1 à 18, apparaît singulièrement impressif et vivant; il va sans dire qu'il en faut détacher les portions, empruntées à d'autres discours du Christ, V, 23-26, 29-30; VI, 9-15. Sur ce point spécial, les considérations de Zahn, dans son commentaire de Matthieu[1], et celles de Joh. Weiss[2] méritent d'être lues par les exégètes; ce dernier fait observer avec finesse que Jésus dit : οὐ... καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι sans objet. C'est avec raison que Henri Monnier rapproche de cette parole les petites paraboles (Marc. II, 21-22). A propos du serment (Mat. V, 33-37), aux considérations présentées, nous ajouterons que « accomplir, ce sera s'en passer complètement en inspirant aux autres une telle confiance en notre absolue droiture qu'ils n'auront plus l'idée d'exiger de nous jamais aucun serment quelconque, tandis qu'eux mêmes de leur côté nous auront si bien con-

[1] Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig, Deichert 1903, p. 210 sq.

[2] Joh. Weiss. *Die Schriften des Neuen Testaments*. Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht, 1906, p. 246 sq.

vaincus de leur entière véracité que nous renoncerons à leur demander de solenniser leurs promesses. » Henri Monnier n'est pas loin de penser que les mots « et tu haïras ton ennemi » (Mat. V, 43) ont été ajoutés après coup, par un rédacteur soucieux d'accentuer un contraste qu'il trouvait insuffisamment exprimé.

Si, par sa critique de la Loi et du Temple, Jésus se rattachait à la grande tradition prophétique, il est pourtant infiniment plus profond et plus conséquent que les prophètes ne pouvaient l'être. « Jésus ne procède pas à coup d'affirmations tranchantes et de critiques acérées. Il fait une œuvre essentiellement positive. »

La difficulté que présente Mat. V, 18-19 est fort grande; d'abord, cette pensée, nous la retrouvons dans Luc XVI, 17; « les deux paroles diffèrent trop par le sens, et elles sont trop semblables par la forme pour que Jésus les ait prononcées successivement; la forme adoucie de Matthieu paraît plus authentique à Henri Monnier et nous croyons qu'il a raison, il en détermine ainsi le sens : « Jésus a maintenu la souveraineté de la Loi jusqu'au jour de l'accomplissement c'est-à-dire jusqu'à la venue définitive du « Royaume ; » mais par la loi il faut entendre la Loi nouvelle qu'il était venu inscrire dans les consciences. Cette loi qui n'était autre que l'ancienne, mais transfigurée, ne pouvait être abrogée que par l'avènement du monde nouveau. » On peut se demander si Jésus a pu parler ainsi; nous aurions pour notre part quelque peine à nous prononcer nettement sur ce point. Pour Zahn (op. cit.), Jésus a voulu dire que, sans avoir été accompli, aucun des éléments de la loi ne passerait; elle atteindrait ainsi son but dans toutes ses parties. Pour concilier cette sentence avec d'autres qui paraissent contradictoires, Joh. Weiss (op. cit.) a recours à l'hypothèse suivante : dans les décisions qu'il a prises sur les questions de détail, Jésus aurait montré plus de liberté et moins d'égards pour ce qui est ancien, que dans la théorie ou dans son sentiment général sur la tradition.... Pendant un certain temps la parole hardie et l'acte libre ont pu subsister côte à côte avec un

pieux respect des choses anciennes; néanmoins ces paroles n'appartiennent pas d'une manière absolument certaine à celles qui nous révèlent, en leur profondeur, les sentiments du Christ. A. Loisy[1] est plus radical: « il n'est pas dit que la loi va durer seulement jusqu'à la fin du monde censée prochaine, mais qu'elle durera, immuable dans son ensemble et dans ses plus menus détails, aussi longtemps que le monde et l'on ne dit pas que le monde doive finir bientôt.... Ces choses-là ne passeront pas sans accomplissement. Mais si telle est visiblement l'idée du rédacteur, elle est non moins visiblement adventice.... L'hypothèse la plus vraisemblable sur l'origine de ce morceau est qu'on l'aura introduit après coup, comme une sorte de glose anti-paulienne, dans la première rédaction du discours. »

Jésus ne s'est pas borné à révéler aux hommes une loi nouvelle, il leur fit retrouver Dieu et, à ce propos, Henri Monnier trace le parallèle entre le Dieu du judaïsme et le Dieu de Jésus. Le portrait du premier nous paraît précis et sobre. « Jamais la paternité divine n'est mise en rapport avec les individus, Dieu est purement et simplement le Père de la nation.... » En général ce n'est pas la confiance qui domine dans l'âme juive : c'est la terreur. Car Dieu est essentiellement le Dieu qui punit : il est rarement le Dieu qui récompense. » Quant au Dieu de Jésus, on peut se demander si Jésus lui a donné l'appellation de « céleste, » ce qui est certain c'est que pour lui « l'amour divin n'est limité par aucune considération de race, de religion ou de moralité. » « Le Dieu transcendant y est redevenu dans l'Evangile le Dieu immanent, mais sans rien abdiquer de sa grandeur, ni de sa spiritualiié.... » « Au lieu d'inspirer une terreur sacrée, la proximité de Dieu crée dans les âmes une impression de confiance absolue. » A cette question qui se présente à l'esprit : Comment Jésus concilie-t-il l'amour de Dieu avec l'existence de la souffrance et du péché ? Henri Monnier répond : « Tous les contrastes ténébreux s'évanouissaient dans la lu-

[1] Alfred Loisy. *Le discours sur la montagne*. Paris, Picard, 1903.

mière. Mais la lumière ne venait pas du dehors : elle venait du dedans. Si Jésus a affirmé la paternité divine avec une telle puissance et une telle sérénité, c'est que, portant Dieu dans son âme, il le retrouvait partout. » Cette divine confiance de Jésus a trouvé dans la prière son expression parfaite : et c'est sous cette forme qu'il l'a inculquée aux siens.

IV

Avant d'exposer la mission historique de Jésus, comme Sauveur, il faut déterminer le sens même du terme : sauver. Or, il signifie tantôt préserver de la mort, tantôt guérir ; d'autres fois, le verbe sauver se rapporte à la fois à la guérison d'une infirmité et à la préservation de la mort. En outre, il trouve également son emploi dans l'ordre spirituel et là encore il peut avoir les deux nuances : soit guérir soit préserver de la mort, soit enfin l'une et l'autre à la fois. Il sera sauvé « équivaut donc souvent à l'expression il sera préservé du châtiment final qui viendra sur le monde. » Il entrera dans le royaume de Dieu, ou il vivra, sont des termes d'une valeur analogue.

Pour entrer dans le royaume il faut faire pénitence ; si d'une part aux hommes « il a révélé le Père et, en leur donnant conscience de leur filialité divine, leur a fait apercevoir le prix véritable de leur âme, » d'autre part il a la certitude d'être venu appeler les pécheurs à la repentance et « de la repentance, il a fait la condition du salut. » « Tout son ministère se concentrait dans l'appel à la repentance. » Il se rattache ainsi aux enseignements de ses contemporains juifs, mais conformément à sa méthode habituelle, il l'a transportée du domaine des actes dans celui des intentions. » C'est à celui qui se repent, à celui là seul qu'il accorde le pardon ; mais, en le « proclamant, il suscite l'attitude intérieure qui l'implore et qui l'obtient. » Quant au rapport entre la repentance et la foi, Henri Monnier le détermine ainsi : « la pénitence devait à la foi qui y était développée une part de sa merveilleuse efficacité ; la foi, c'est la confiance. Les relations entre

foi et repentance sont très complexes ; si la foi n'est pas nécessairement liée à la repentance, étant en soi une réalité d'ordre différent et comportant des déterminations variables, la *foi qui sauve* renferme toujours un élément de repentance. « Il n'est donc pas très exact de dire que l'Evangile annonce le salut *par la foi*. C'est le salut par la *repentance* qu'il faut dire si l'on veut être tout à fait vrai.... » En invitant ses contemporains à la pénitence Jésus voulait les préparer à la venue du Royaume de Dieu.

Ce royaume avait été annoncé par les prophètes, envisagé dans l'origine comme le règne universel de Jahvé, il se matérialise avec Daniel : « le règne des saints s'est en partie subtitué au règne de Dieu. » Ailleurs, ce règne est envisagé surtout comme l'antithèse du règne de Satan et par conséquent, si ces deux notions sont symétriques, le règne de Dieu devait être l'abolition de la souffrance et du péché ; « le siècle à venir apportera la solution de toutes les énigmes qui tourmentent l'âme humaine, il doit se réaliser sur la terre et particulièrement en Palestine. « Jésus, écrit Henri Monnier, avait en face de lui un idéal singulièrement complexe. Le Règne de Dieu, c'était, soit le règne de la Thora, soit le règne des saints, soit enfin le règne divin conçu par opposition au règne de Satan. » Jésus n'a jamais conçu le Règne de Dieu comme l'établissement d'une souveraineté politique. Mat. XI, 12 (ἡ βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν) blâme expressément les tentatives des zélotes ; cette interprétation qui est en particulier celle de Joh. Weiss (voir *Die Schiften des N. T.*, p. 293-4) fournit la seule explication satisfaisante d'un passage difficile. Jésus repousse le messianisme des zélotes : « pour Jésus, l'alternative qui se pose ne consiste pas à savoir qui, des Juifs ou de leurs oppresseurs, aura la victoire, mais qui l'emportera de Dieu ou de Satan. Il n'avait affaire qu'à Satan. C'était lui, non César, qu'il était venu détrôner. » Par suite, Jésus avait à affranchir les hommes de Satan, « il s'est consacré sans relâche à cette œuvre de libération. » L'explication du passage difficile Luc XVII, 20-21 nous a satisfait pleinement : les termes οὐκ

ἔρχεται.... μετὰ παρατηρήσεως veulent dire : « Il vient sans qu'on s'en rende compte. Il est donc, en un certain sens, une réalité invisible. » Ἐντὸς ὑμῶν signifie : au milieu de vous. « Que veut dire Jésus ? Il accentue le caractère invisible et actuel du règne de Dieu, sans écarter sa manifestation à venir : au contraire. D'invisible, le règne de Dieu deviendra visible, mais il est déjà là... parce que Jésus est là. » Cette conception des choses est confirmée par Luc XII, 54-56. « Le royaume est présent, en réalité, puisque Jésus est là ; futur, puisque les hommes ne s'aperçoivent pas encore de sa venue, et qu'un jour, ils seront obligés de s'en apercevoir. »

Comment viendra-t-il ? non par *évolution* mais par *révolution*. Et l'œuvre de Jésus, comme Sauveur, a été de préparer l'intervention divine qui devait porter le dernier coup à la puissance de Satan. Mais il était « l'Homme » de Daniel. Dès lors, il pouvait bien remplir une mission prophétique : il ne devait régner au nom de Dieu qu'après avoir passé par la mort. Il faut toujours avoir présent à l'esprit ce double caractère de prophète actuel et de Messie à venir, qui définissait Jésus. Il y a un rapport évident entre sa messianité et sa notion de royaume. Il était, en puissance, l'Homme de Daniel ; de même il personnifiait en puissance le règne futur de Dieu sur la terre. »

Dans le tableau à tracer de l'eschatologie de Jésus, le discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde tient une place considérable ; chacun sait à quel point sont complexes les problèmes qu'il soulève. Pour notre auteur, « il renferme une prophétie de Jésus qui se rapporte à la ruine de Jérusalem et à l'avènement de l'Homme, lequel doit clôturer l'histoire de ce siècle présent. Entre la catastrophe désormais prochaine où s'engloutiront irrémédiablement les espérances nationales d'Israël et la fin du monde il y a une connexion certaine. C'est une prophétie. Elle ne s'est pas réalisée. »

Nous ne sommes pas convaincu que les mots οὐδὲ ὁ υἱός (Marc XIII, 32) doivent être retranchés, comme le pense Henri Monnier ; ils sont conservés par Westcott-Hort, B. Weiss et Nestlé ; leur difficulté même constitue la meilleure

sauvegarde de leur authenticité et de bonne heure ils ont dû scandaliser les copistes qui pouvaient aisément y voir une diminution de la gloire parce que de la toute-science de Christ. Voici comment la pensée de Henri Monnier sur le discours eschatologique à été résumée par lui : « Jésus n'a jamais professé une eschatalogie spiritualiste. Mais l'expérience religieuse des croyants a transposé dans l'ordre spirituel les prédictions de Jésus. Et Jésus lui-même, parvenu à la royauté du monde de l'Esprit, a interprété dans l'âme des croyants sa vision prophétique. » Nous regrettons vivement que Henri Monnier n'ait pas abordé de front l'exégèse de Mathieu XXVI, 64 et des parallèles, c'est-à-dire de la déclaration de Jésus, devant le sanhédrin, en réponse à la question de Caïphe : « ...désormais vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » L'auteur mentionne et discute ce passage à propos d'autres sujets, mais n'aurait-il pas dû le faire figurer aussi ici ? Une analyse minutieuse des éléments de cette affirmation aurait eu peut-être pour résultat de modifier certaines conceptions de l'auteur. Nous avouons n'avoir pas été pleinement convaincu par l'argumentation de Henri Monnier en ce qui concerne l'eschatalogie de Christ, sauf pour la description qu'il donne du jugement et du monde à venir, d'après les Evangiles synoptiques, description à laquelle nous n'avons aucune objection fondamentale à faire.

V

Jésus fut enfin Rédempteur : l'attention se concentre sur la mort de Christ. Dès l'origine, Jésus a « écarté le messianisme charnel qui éblouissait l'imagination de ses contemporains ; » en « renonçant à suivre la voie qui l'eût mené au triomphe, il a choisi résolument la voie qui devait le mener à la croix. » Jésus, déjà quand il prononçait la parole : *Il viendra des jours où l'époux leur sera retiré : alors ils jeûneront* (Marc II, 19-20) a eu le pressentiment de sa mort ; ces pressentiments-là étaient dès cette époque en corrélation

avec certains faits extérieurs, en particulier l'opposition des scribes et des pharisiens qui s'est manifestée en diverses circonstances. C'est à la suite de la multiplication des pains, après laquelle Jésus a repoussé l'offre de la couronne royale, que la pensée de la mort s'est précisée dans son esprit et qu'il a par suite cherché à pénétrer ses disciples de la nécessité de ses souffrances. Dès cette heure-là Jésus était résolu à mourir.

En montant à Jérusalem, « en acceptant le titre de Fils de David que lui descernait la foule, il se désignait au sanhédrin comme prétendant au trône messianique; à Pilate, comme le roi des Juifs et l'adversaire de César et, si à cette occasion il a pleuré sur Jérusalem quand il l'a aperçue, c'est que, tout en offrant à la ville une occasion suprême de se convertir, il savait qu'elle n'en profiterait pas. » A propos de la condamnation à mort que le sanhédrin prononce, je lis ces lignes: « le sanhédrin n'osa pas prendre la responsabilité de l'exécution. Il préféra se mettre sous le couvert de l'autorité du procurateur; » elles ne nous paraissent pas rigoureusement exactes: en effet, les autorités juives ne pouvaient pas prendre cette responsabilité; elle le firent sans doute, mais dans des temps troublés seulement et en l'absence du procurateur, comme dans l'intervalle entre la mort de Festus et l'arrivée de son successeur Albinus. Les Juifs devaient obtenir la confirmation de la sentence de mort qu'ils avaient prononcée et seul le procurateur avait qualité pour la faire exécuter[1].

La pensée de la mort nécessaire a dû être, dans l'âme de Jésus, le produit de ses réflexions; « il n'est pas aventuré de supposer qu'il y avait un certain rapport entre sa vocation et ses souffrances futures; » il existe, — et c'est ce qu'il faut noter en tout premier lieu, — une affinité spirituelle entre la personne historique de Jésus et le type prophétique du Serviteur de Jahveh; » c'est si vrai que « des traits qui caractérisent le Serviteur, il n'en n'est aucun qui ne s'applique à

[1] E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3me édit. 1898, 2me vol. p. 209.

Jésus.... L'expiation par la souffrance était une réalité concrète pour les hommes de ce temps-là. L'idée de la réversibilité des mérites était familière au judaïsme contemporain. » Sur ce point particulier, Henri Monnier conclut : Jésus a expié *réellement* et dans sa pensée *définitivement*.

Quelle est donc la haute signification de la mort de Jésus? Par la pénitence, le peuple aurait dû racheter les fautes passées ; mais le peuple, dans son ensemble, ne veut pas faire pénitence. « Si l'absence de repentir était un signe d'endurcissement, si, dans cet endurcissement, Jésus avait aperçu l'effet de la malédiction divine, il pouvait espérer que ses souffrances, en expiant les crimes qui avaient entraîné un pareil châtiment, rendraient aux Israélites la possibilité de « faire pénitence » : de là l'expression « donner sa vie en rançon pour plusieurs » (Marc X, 45) ; tandis que le Psaume 49 affirme que « le rachat de leur vie est cher : il n'aura jamais lieu », Jésus fournit aux hommes, dans sa mort, ce rachat impossible à trouver. »

« Le symbole de la rançon et celui de la coupe (Marc X, 39, 45) se combinent entre eux et avec des éléments nouveaux, dans la Sainte Cène. » Le tableau synoptique des six versions différentes de ce récit et l'analyse des divergences, comme des ressemblances qu'ils présentent, sont tracés avec soin. Quant à la valeur de l'acte lui-même, « en rompant le pain et en faisant circuler la coupe, Jésus illustrait sous deux formes parallèles la même pensée. Il y avait là une double parabole, qui représentait sous les yeux des siens les souffrances qu'il était appelé à endurer pour leur salut » ; en outre, l'idée d'alliance ne saurait être éliminée de ce dernier repas, « qui a nettement un caractère « sacrificiel » et devait évoquer « dans l'esprit de tout Juif pieux » le sacrifice par lequel Moïse avait fondé l'alliance du Sinaï. » En résumé, voici la portée de la Cène : « elle est le renouvellement transfiguré de la fête sacrificielle instituée au Sinaï, par Moïse, pour l'inauguration solennelle de l'ancienne alliance. Elle établit entre les participants un rapport d'amour, entre les disciples et leur Maître un lien de reconnaissance, entre eux tous et le Père, un lien

d'obéissance qui garantit sa bénédiction. Jésus l'organise au moment où le passé tout entier s'écroule. Avant de se séparer de ses disciples, il veut marquer son souvenir d'une empreinte ineffaçable dans leur âme, au moyen de cet acte solennel, qui proclame la fin de l'ancienne alliance et l'avènement d'une alliance nouvelle dont Jésus est le médiateur. »

La transfiguration et l'agonie de Gethsémané sont deux scènes qui nous permettent de déterminer le caractère particulier de la mort de Jésus; « en Gethsémané, comme sur le Calvaire, ce qui oppressa le cœur de Jésus, ce fut le péché de l'humanité tout entière... Par un miracle de sympathie, Jésus se solidarisait devant Dieu avec le monde coupable. » C'est à la lumière de ces considérations qu'Henri Monnier comprend, explique et commente les paroles de la croix.

VI

Ayant montré en Jésus l'Homme, le Révélateur, le Sauveur, le Rédempteur, l'auteur conclut en élucidant cette question d'une haute importance : la physionomie de Jésus est-elle encore propre à satisfaire les exigences de la conscience moderne?

Autrefois, sa mission consista à réconcilier et à associer pour jamais, dans l'unité d'une personne vivante, les éléments divins des plus pures religions du monde. En achevant leur œuvre, il a tari les sources de leurs énergies créatrices. Aujourd'hui, personne ne refuse à sa mémoire un tribut d'admiration. On n'ose guère en effet nier la sainteté de Jésus : cette sainteté, qui constitue le véritable fondement de l'apologétique chrétienne, est ce par quoi il dépassait l'humanité; « pourquoi Jésus lui-même n'aurait-il pas fait remonter jusqu'en Dieu le mystère de son être? » Toute l'argumentation d'Henri Monnier nous paraît d'une élévation qu'égale sa solidité; il y a là de fort belles pages que tous méditeront avec fruit.

Continuant sa démonstration, l'auteur se place maintenant en face d'un nouveau problème, amené par les considérations

précédentes et qui est celui-ci : « l'autorité de Jésus n'est-elle pas amoindrie en une certaine mesure par le désaccord que nous avons constaté entre ses visions d'avenir et la réalité? » La solution qu'Henri Monnier préconise peut être résumée ainsi : ce n'est pas la doctrine de Jésus qui fait autorité, mais sa personne. Et quelques pages plus loin il dira : « Jésus croyait à la fin prochaine du monde. » Nous sommes pour notre part pleinement persuadé que, si Jésus avait vraiment cru à la fin prochaine du monde et l'avait annoncée comme on le prétend, le démenti que les événements ont infligé à ses prophéties, porterait à son autorité un coup redoutable. Mais, ce qu'il faudrait démontrer, c'est qu'il ait annoncé cette fin prochaine et, en dépit des arguments avancés, M. le professeur Bruston a certainement raison quand il s'élève contre l'eschatologie que l'on prête à Jésus mais qui ne fut pas la sienne.

Dans sa conception des rapports de la morale et de la religion, l'Evangile ne saurait être dépassé;... à une religion *nationale* Jésus a substitué une religion *universelle;* il a de plus mis fin à l'ère des religions *rituelles*, « puisque sa religion est purement morale. » En outre, rien n'est plus propre que l'Evangile à satisfaire les aspirations modernes par le fait qu'il n'a jamais fait dépendre le salut de l'adhésion à une formule intellectuelle... « L'acte de foi n'était pas la récitation d'un *Credo :* c'était un cri de l'âme, implorant sa guérison de celui en qui elle croyait. »

Enfin, Jésus n'a pas cru devoir être un réformateur social; par cette affirmation est écartée d'emblée « l'interprétation que le christianisme social a donnée de l'enseignement de Jésus »; « il n'a pas voulu être un Messie social »; sa religion n'en devait pas moins « transformer le monde, non par les observations qu'elle prescrit, mais par les sentiments qu'elle inspire. » Mais, en frémissant à toutes les iniquités dont il était le spectateur, en identifiant sa cause avec celle des petits, des pauvres, des opprimés, en prenant la défense de la femme et de l'enfant, en dressant contre l'égoïsme des possédants le plus terrible réquisitoire,... « il s'est mis à

l'œuvre pour soulager les misères humaines et pour préparer, par la libération des corps, l'affranchissement des âmes : en ce sens il est légitime de voir en lui... le réformateur social par excellence... La véritable révolution il l'a faite dans les profondeurs de l'âme. »

En vertu des liens de solidarité qui unissent les hommes les uns aux autres, les souffrances des justes sont « le salut de l'histoire »; il faut que « toute cette fange séculaire de l'humanité soit enlevée; mais elle ne peut l'être que par une expiation, que les âmes les plus hautes se sentent incapables de réaliser. C'est alors qu'intervient la Croix. »

* * *

Le lecteur qui aura achevé l'étude de cet ouvrage, — si même il ne saurait faire siennes toutes les solutions de l'auteur, — n'en tirera pas moins grand profit de ce travail; par sa nature même, il permet à chacun de se rendre un compte exact de l'état actuel des discussions théologiques relatives aux divers problèmes abordés dans le présent volume. Henri Monnier a voulu être et a réussi à être impartial et objectif; il a traité les questions en elles-mêmes et a su rendre justice à ses adversaires et critiquer ses maîtres et ses amis, sans se départir de la sérénité scientifique. Cependant, il est aisé de se persuader que, pour notre auteur, ce n'est pas avec froideur qu'il expose son sujet : il lui tient à cœur; Henri Monnier désire se rapprocher de la vérité, se l'approprier, et la présenter aux hommes telle qu'elle lui est apparue, et, de cette vérité, il sent l'importance et à quel point elle est nécessaire à tous. Aussi est-ce une impression bienfaisante que laisse dans l'esprit du lecteur un volume préparé avec soin, jusque dans ses détails (voir la table des citations, la table détaillée des matières, qui l'une et l'autre, facilitent grandement les recherches, des notes très riches en renseignements précieux) et destiné à rendre de réels services au public de langue française, que charmera une langue claire et précise.

Jesus Christus heri et hodie ipse et in saecula.

LES

IDÉES MORALES CHEZ LES GRANDS PROSATEURS FRANÇAIS

du premier Empire et de la Restauration

PAR

J. CART

Il y a quelque trente ans de cela. Je me disposais à faire à l'Académie de Lausanne et à titre d'agrégé (terme alors consacré) un cours sur le sujet dont l'énoncé se lit en tête de ces pages. Dans ma pensée, ce devait être une étude de philosophie morale. Par suite de circonstances imprévues, ce cours ne tarda pas à prendre fin, mais, contrairement à mes habitudes, je ne détruisis pas alors des notes devenues, semblait-il, sans emploi. Ce sont ces notes que, dernièrement, j'ai retrouvées enfouies dans un vieux portefeuille et que j'essaie d'utiliser aujourd'hui pour un travail dont le premier chapitre sera consacré à Louis de Bonald et à Joseph de Maistre. En pareille matière, ces noms devraient sans doute venir après ceux de Mme de Staël et de Châteaubriand. Je suis loin d'oublier ces illustres écrivains ou de les mettre en sous ordre. S'il m'est possible de suivre à mon propos, leurs noms reparaîtront à leur tour ainsi que ceux de Ballanche, de Senancour, peut-être aussi celui de Benjamin Constant.

Bonald et Maistre ont des traits communs qui justifient l'étude parallèle des idées morales contenues soit dans la *Législation primitive* du premier, soit dans *Les soirées de*

Saint-Pétersbourg du second, les deux seuls ouvrages dont il y ait lieu de tenir compte ici. A la vérité, Bonald et Maistre n'ont été, ni l'un ni l'autre, des moralistes de profession, mais, pour n'être pas en présence des La Rochefoucauld, des La Bruyère, des Vauvenargues, nous n'en avons pas moins affaire à des écrivains qui ont étudié de près l'homme, l'être pensant, l'être libre et responsable. Leurs idées, leurs vues, qui ont quelque chose de très personnel, souvent de très original et parfois aussi de très étrange, jettent du jour non seulement sur leur individualité propre, mais encore sur la mentalité de leur époque considérée au point du vue un peu spécial où nous nous plaçons. Cependant, s'ils ne se sont pas donné pour tâche, — comme d'autres philosophes l'ont fait et le font, — de formuler d'une manière catégorique ce qui, à leurs yeux, constituait le principe même de la morale, ce principe n'en apparaît pas moins dans leurs œuvres, d'où il est possible de le dégager. Et c'est ainsi que de grands écrivains exercent sur leur temps, — et ce temps se prolonge parfois indéfiniment, — une influence souvent considérable. Ils jettent dans la circulation une foule d'idées et de principes grâce auxquels ils agissent sur les esprits, sur les volontés, sur les mœurs d'une manière parfois bien plus directe et plus puissante que ne le font les moralistes proprement dits.

Le vicomte Louis de Bonald (1754-1840) et **le comte Joseph de Maistre** (1753-1821).

I

C'est à un point de vue essentiellement philosophique que Bonald et Maistre ont envisagé les matières qu'ils ont traitées dans leurs ouvrages. Le premier s'était donné pour tâche de considérer la *Législation primitive* par les seules lumières de la raison, parce que, à ses yeux, les événements de ce monde n'avaient d'autre raison générale que la raison divine[1].

[1] La première édition de la *Législation primitive* a paru en 1802; la seconde

Maistre, à son tour, consacre ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* à des « Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence » et ces Entretiens ont une parenté évidente, — du moins quant au but poursuivi et souvent quant aux vues exprimées, — avec les considérations exposées dans la *Législation primitive*[1].

Le plan adopté par Bonald est assez compliqué. Les mêmes sujets se représentent alors que l'auteur paraissait les avoir épuisés dans un chapitre antérieur. Sans espérer y réussir toujours, il faut donc s'appliquer à mettre quelque ordre en ces matières.

L'ouvrage sur la *Législation primitive* débute par un discours préliminaire consacré à la philosophie envisagée comme « la recherche de la Vérité. » Bonald y aborde la double question des idées innées et de l'origine du langage, sur laquelle il reviendra dans le Livre I, intitulé : *Des êtres et de leurs rapports*, et plus amplement encore dans une dissertation spéciale sur la pensée de l'homme et l'expression de cette pensée. C'est également dans le discours préliminaire qu'est traitée la question de la société, de sa nature et de ses lois ; sujet repris et longuement développé dans le Livre I et dans le Livre II : *De la loi générale et de son application aux états particuliers de la société*. Enfin une notable portion du tome III est consacrée au sujet *de l'éducation dans la société*. Grâce aux vues neuves, originales ou même paradoxales de l'auteur, l'intérêt que présentent ces pages se soutient assez bien.

Les soirées de Saint-Pétersbourg renferment onze entretiens qui ne portent pas tous sur un sujet unique et bien délimité. Ici, pas plus que chez Bonald, l'ordre des matières n'est des plus rigoureux, ce qui, du reste, se conçoit assez facilement. Après avoir, dans le premier entretien, abordé, en cherchant à la résoudre, la grande énigme du bien et du mal, Maistre

en 1817, chaque fois en 3 vol. in-8°. Le 3e vol. renferme des discours politiques auxquels j'ai emprunté quelques citations.

[1] *Les soirées* ont eu aussi deux éditions, également en 3 vol., en 1821 et en 1831. Elles sont suivies d'un *Eclaircissement sur les sacrifices*.

y revient dans le second entretien où il plaide avec chaleur la cause des idées innées. Mais il reprendra ce sujet dans les cinquième et sixième entretiens. La prière et son influence sont étudiées dans le quatrième entretien, ce qui n'empêche pas l'auteur de traiter les mêmes questions dans le sixième et même le septième entretien en les mêlant assez singulièrement avec le sujet de la guerre. Déjà dans le premier entretien, Maistre avait envisagé l'idée essentielle du péché ; il l'étudie de nouveau dans les huitième, neuvième et dixième entretiens conjointement avec les théories catholiques romaines de l'expiation, du purgatoire, du sacrifice, etc. Le dernier entretien renferme la critique de l'illuminisme, de l'esprit prophétique et surtout du protestantisme.

Ces quelques mots ne sont pas de nature à donner une idée suffisante du point de contact qu'il est possible d'établir entre les deux philosophes. Il importe donc de reprendre, pour les examiner de plus près, les divers sujets indiqués plus haut d'une manière sommaire.

II

Et d'abord, quelle est la base morale qu'ont posée Bonald et Maistre pour s'assimiler les matières qu'ils étudient et pour asseoir leur jugement ?

Si, comme nous l'avons vu, Bonald veut « à l'instar de Bossuet, » présenter la raison générale ou plutôt divine des événements de ce monde, Maistre, en considérant l'homme dans tous ses rapports avec Dieu, entreprend de concilier le libre arbitre et la puissance divine. Le but même des entretiens n'est autre que de faire ressortir la réalité du gouvernement de Dieu dans le monde moral. Les deux philosophes se placent résolument sur le terrain de la religion et spécialement de la religion chrétienne pour en déduire la règle morale. Sur ce point, ils sont aussi explicites l'un que l'autre. Pour démontrer cette conformité de vues, nous n'aurions, en fait de citations textuelles, que l'embarras du choix. « Le christianisme, dit Bonald, a résolu la grande

énigme de l'univers, savoir les rapports ou la société de Dieu et de l'homme et des hommes entre eux[1]. » Partout cet auteur trahit un sentiment religieux très prononcé et une intelligence très développée du christianisme dont il paraît avoir pénétré l'esprit quand il affirme que « la religion chrétienne veut occuper le cœur[2]. » En parlant de la Bible, il lui rend hommage en ces termes : « Modèle le plus parfait de toute vérité dans la pensée, de toute élévation dans le sentiment, de toute sublimité dans l'expression[3]. » Il va même jusqu'à dire, que « les chrétiens seuls ont la clef de la science et le secret de la *nature* et de la *nécessité*[4]. »

Bonald et Maistre s'appuient donc sans hésitation sur les doctrines caractéristiques du christianisme. Tous deux ils croient au péché, au péché originel, lequel, dit Maistre, « explique tout et sans lequel on n'explique rien[5]. » C'est jusque-là qu'il faut remonter pour comprendre pourquoi l'homme souffre. Et si tous deux croient fermement au péché de l'homme, tous deux aussi ne croient pas avec moins de force à la Rédemption par l'Homme-Dieu. Bonald s'efforce même d'établir mathématiquement la nécessité de cet Homme-Dieu comme médiateur entre Dieu et les hommes. Voici sur ce sujet une page qui présente un réel intérêt :

« Qui n'admirerait cette doctrine sublime qui *humanise* Dieu, qui *divinise* l'homme, qui fait connaître comme Dieu, qui rend *présent réellement* comme homme, cet être auguste, *fils de Dieu et fils de l'homme*, envoyé par l'un, venu pour l'autre, *faisant*, dit-il lui-même, *la volonté de celui qui l'a envoyé* et à qui *tout pouvoir a été donné* sur le monde des esprits et sur le monde des corps, réunissant, dans sa seule personne la nature divine et la nature humaine, toutes les grandeurs de la divinité, et toute l'infirmité corporelle de l'humanité. Mais l'admiration n'est-elle pas à son comble lorsqu'on voit ce pain des forts mis en lait pour nourrir les faibles et la religion chrétienne déduire de ces hautes vérités les conséquences usuelles les plus utiles au bonheur de

[1] Tome I (Edit. 1802), p. 17. — [2] *Idem*, p. 26. — [3] *Idem*, p. 200. — [4] *Idem*, p. 122. — [5] Premier entretien.

l'homme, à la prospérité des familles, à la puissance des états, les plus propres à porter les hommes à la vérité, à les détourner du vice, à leur inspirer la modération dans la bonne fortune, la patience dans l'adversité, la fermeté dans le malheur, à leur enseigner les devoirs domestiques et les devoirs publics, l'amour de Dieu et l'amour de leurs frères[1]. » Après cela, nous ne saurions nous étonner d'entendre Bonald affirmer que « la base de la morale, c'est la religion, » et nous savons de quelle religion il parle. Précédemment déjà il avait écrit : « La morale que Dieu t'a donnée, sera ta seule loi[2] ; » mais il déclarait en même temps que « l'on ne peut apercevoir l'effet des lois morales que chez un homme qui a son franc arbitre. » Citons encore cette parole caractéristique : « Ce n'est que dans la vérité, ou ce qu'il prend pour elle, que l'homme puise cette force morale, cet empire irrésistible qu'il exerce sur les esprits, lorsqu'il est lui-même maîtrisé par une forte pensée[3]. »

De Maistre, sur le sujet de la rédemption, n'est pas moins explicite que Bonald, mais il trahit ici, comme on pouvait s'y attendre, une préoccupation excessive de la manière dont l'Eglise romaine conçoit le sacrifice pour le péché. Il va de soi qu'il associe à ce sacrifice la doctrine de la reversibilité des douleurs de l'innocent au profit des coupables, reversibilité qui, selon lui, découle de la solidarité existant entre les hommes. Il ne relève pas avec moins de force la doctrine catholique du purgatoire.

Si, pour Maistre, comme pour Bonald, la base de la morale est la religion, à laquelle il subordonne toutes nos connaissances, le principe de la morale lui apparaît essentiellement sous la forme du *devoir*. « Je le dois, dit-il, voilà l'idée innée dont l'essence est indépendante de toute erreur dans l'application[4]. » L'application du devoir suppose une force de volonté telle qu'il n'y a point de vertu proprement dite sans victoire

[1] Tome I, 1802, p. 304-05.

[2] *Idem*, p. 184,

[3] *Discours politiques sur l'état actuel de l'Europe*, p. 261.

[4] Sixième entretien.

sur soi-même, ce qui ne coûte rien ne valant rien. Il faut donc que l'homme moral se forme de bonne heure, et Maistre va jusqu'à prétendre que cet homme moral est peut-être déjà formé à dix ans. S'il ne l'a pas été *sur les genoux de sa mère*, ce sera toujours pour lui un grand malheur[1].

III

Le sujet plus général de la religion appelle, comme une conséquence assez naturelle, le sujet plus spécial de la prière envisagée comme une des manifestations du sentiment religieux et comme une des causes du développement moral de l'individu. Il ne paraît pas que Bonald ait cru nécessaire de faire connaître ce qu'il pensait de la prière, mais on peut conclure de ses convictions religieuses bien évidentes que cet acte avait pour lui une réelle valeur normative et que, pratiquement, il tenait une grande place dans son système moral. En revanche, elles sont nombreuses les pages que Maistre consacre à ce sujet, en insistant volontiers sur l'influence exercée par la prière sur l'ordre temporel des choses. A ses yeux, « la prière a, dans l'ordre supérieur comme dans l'autre, le pouvoir d'obtenir des grâces et de prévenir des maux[2]. » Pour lui, la prière est « non seulement utile en général pour écarter le mal physique, mais elle en est le véritable antidote, le spécifique naturel ; par essence elle tend à le détruire[3]. » Et, à ce propos, Maistre établit une distinction positive entre vouloir et désirer. « Pour prier réellement, il faut nécessairement vouloir, mais non désirer[4]. » Il ajoute avec raison : « Le fond de la prière est la foi. S'il ne peut y avoir de prière sans foi, il ne peut y avoir de *prière efficace* sans pureté[5]. » Maistre semble avoir bien saisi la condition essentielle de la prière lorsqu'il déclare « impossible de prier Dieu sans se mettre avec lui dans un rapport de soumission, de confiance et d'amour, » et il ajoute : « Lorsque nous demandons seulement à Dieu *que sa volonté*

[1] Troisième entretien. — [2] Quatrième entretien. — [3] Cinquième entretien. — [4] Sixième entretien. — [5] *Idem*.

soit faite, c'est-à-dire que le mal disparaisse de l'univers, alors seulement nous sommes sûrs de n'avoir pas prié en vain[1]. » Les *Soirées* renferment quelques fort belles pages sur les Psaumes considérés comme des prières.

IV

Bonald s'est fort étendu sur le sujet de la société et des lois qui la gouvernent. C'est aussi là une des préoccupations qui ont poussé Maistre à écrire ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, mais il est infiniment plus bref que son ami, dont on pourrait dire qu'il a fait du socialisme chrétien avant la lettre. Son système théocratique ne cadrerait pourtant pas exactement avec les conceptions modernes. Pour lui, la société est « le rapport des personnes sociales entre elles, c'est-à-dire le rapport du *pouvoir* et des *ministres* pour le bien et l'avantage des *sujets*[2]. » Le pouvoir est l'être qui *veut* et qui *agit* pour la conservation de la société. Sa volonté s'appelle *loi* et son action, *gouvernement*. Malebranche l'avait déjà dit : « L'ordre est la loi inviolable (ou plutôt essentielle) des êtres intelligents. » Il va de soi que, pour Bonald, le fondement de l'ordre social soit la souveraineté de Dieu. Le pouvoir *est de Dieu*. Voilà le principe de la souveraineté, la source du pouvoir, l'origine des lois. La religion naturelle a été la religion de la famille primitive et considérée avant tout gouvernement; mais la loi primitive est le *Décalogue*, « promulgation de la vérité, institution de la raison humaine, fondement de la société[3]. » Aussi, la société la plus parfaite est celle où la constitution est la plus religieuse et l'administration la plus morale.

Aussi résolument que Bonald, Maistre proclame la souveraineté de Dieu et il s'élève avec force contre la théorie des lois invariables de la nature. « C'est, dit-il, la tentation la plus perfide qui puisse se présenter à l'esprit humain. Ce système a des apparences séduisantes et il mène droit à ne plus prier, c'est-à-dire à perdre la vie spirituelle, car la

[1] Sixième entretien. — [2] Tome II, 1802, p. 133. — [3] Tome II, 1817, p. 9.

prière est la respiration de l'âme (Saint-Martin) et qui ne prie plus ne vit plus[1] ». « Le beau système des lois immuables nous mènerait droit au fatalisme et ferait de l'homme une statue[2]. » « Tous les philosophes de notre siècle ne parlent que de lois invariables; je le crois, il ne s'agit pour lors que d'empêcher l'homme de prier et c'est le moyen infaillible d'y parvenir[3]. » « Ainsi nous laisserons dire les sophistes avec leurs *lois éternelles et immuables*, qui n'existent que dans leur imagination et qui ne tendent à rien moins qu'à l'extinction de toute moralité et à l'abrutissement absolu de l'espèce humaine[4]. »

On ne saurait être plus absolu, mais on reconnaît bien là la manière de l'auteur des *Soirées* qui, dans l'expression de sa pensée, ne connaissait pas de tempéraments et pour lequel il ne « pouvait y avoir de *causes* dans l'ordre matériel, toutes ces causes devant être cherchées dans un autre cercle[5]. » « — Comment, s'écrie-t-il, peut-on s'aveugler au point de chercher les causes dans la *nature*, quand la nature même est un effet[6] ! »

Dans sa *Législation primitive*, Bonald procède souvent par axiomes. Toutefois, à y regarder de près, ces affirmations découlent logiquement de principes envisagés comme incontestables. C'est le cas en particulier des principes de morale proprement dite, que l'étude des faits recommande à l'attention des lecteurs. La légitimité des actions humaines dépend de leur conformité avec la loi générale renfermée dans la volonté de Dieu et affirmée, par exemple, dans le Décalogue. D'après Bonald, le « but de la philosophie morale est donc moins d'apprendre aux hommes ce qu'ils ignorent, que de les faire souvenir de ce qu'ils savent, et surtout de le leur faire pratiquer[7]. » En effet, « ce que nous savons le mieux, ce sont les vérités de l'ordre moral, mais nous contestons en morale sur les règles de nos devoirs que nous voudrions ignorer[8]. » Les lois de la morale devraient toujours être les règles des volontés de l'homme, mais l'homme « est malheu-

[1] Quatrième entretien. — [2] *Idem*. — [3] *Idem*. — [4] *Idem*. — [5] Dixième entretien. — [6] Cinquième entretien. — [7] Tome I, 1802, p. 103. — [8] *Idem*, p. 40-41.

reux par ses passions qui l'écartent de la saine raison, et la société est troublée par les erreurs et les désordres qui l'éloignent de la parfaite civilisation[1]. » Il est vrai que les erreurs des hommes sont de la même date que leurs passions.

Dans cet ordre d'idées, Maistre a pu avancer comme un principe incontestable que « les vices moraux peuvent augmenter le nombre et l'intensité des maladies jusqu'à un point qu'il est impossible d'assigner, et réciproquement, que ce hideux empire du mal peut être resserré par la vertu jusqu'à des bornes qu'il est tout aussi impossible de fixer[2]. » Maistre estime encore que « les châtiments sont toujours proportionnés aux crimes et les crimes toujours proportionnés aux connaissances du coupable. » A ce taux, le déluge supposerait des crimes inouïs, qui, à leur tour, supposeraient des connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons. D'autre part cependant, « plus l'homme s'approchera de l'état de justice dont la perfection n'appartient pas à notre faible nature, et plus il sera trouvé aimant et résigné dans les situations les plus cruelles de la vie[3]. » — « Le châtiment ne peut avoir d'autre fin que d'ôter le mal, de manière que plus le mal est grand et profondément enraciné, et plus l'opération est longue et douloureuse; mais si l'homme se rend tout mal, comment l'arracher de lui-même? et quelle prise laisse-t-il à l'amour[4]? »

V

Si, dans ses considérations, Bonald a fait une fort grande place au sujet de la société, de ses progrès et de ses divers états, il suffira de ne relever ici que les points offrant le plus d'analogie avec ce qui fait l'objet de cette étude.

Avant le christianisme, la société était dans l'état d'enfance corrompue; la révélation est la source de toutes nos croyances morales et le fondement des lois de tous les

[1] Tome I. 1802, p. 426. — [2] Premier entretien. — [3] Troisième entretien. — [4] Cinquième entretien.

peuples. Les révolutions des sociétés chrétiennes ont pour terme leur perfection par les progrès du christianisme. Les nations chrétiennes ou civilisées forment une société spéciale sous les lois particulières du christianisme appliquées aux relations ou rapports des nations entre elles. « La religion est la raison de toute société, puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucun pouvoir, ni d'aucuns devoirs. La religion est donc la constitution fondamentale de tout état de société. La société civilisée n'est autre chose que la religion qui fait servir la société politique à la perfection et au bonheur du genre humain[1]. » A ce propos, on pourrait se demander si la guerre, par exemple, n'est pas, chez les nations chrétiennes, une négation de fait de l'esprit même du christianisme? — Bonald répond que Dieu ne défend pas le combat entre les nations, mais qu'il en fixe les lois. « La guerre que se font entre elles les nations pour maintenir l'honneur de leur indépendance, ou l'intégrité de leur territoire, même celle qu'une nation peut faire à une autre pour étendre la civilisation, sont, comme les procès entre les familles, un état légitime s'il est nécessaire pour maintenir l'ordre général de la société ; légal s'il est réglé par les lois propres à cette circonstance de la société[2]. » C'est en 1802 et l'œil fixé sur la France, que Bonald écrivait ces choses qui ne devaient pas déplaire au premier consul.

De son côté, Maistre est encore plus catégorique. Pour lui, les fonctions de soldat tiennent à une grande loi universelle, mais cette loi déjà si terrible de la guerre n'est qu'un chapitre de la loi qui pèse sur l'univers, une espèce de rage prescrite qui arme toutes les bêtes *in mutua funera*. C'est la guerre qui accomplit ce décret. « La guerre est donc divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde. Elle est divine dans la gloire mystérieuse qui l'environne et dans l'attrait non moins inexplicable qui nous y porte. Divine dans la manière dont elle se déclare. Divine dans ses résultats qui échappent absolument aux spéculations de la raison

[1] Tome II, 1802, p. 127. — [2] *Idem*, p. 94.

humaine. Divine par l'indéfinissable force qui en détermine les succès[1]. » Voilà, on l'avouera, des considérations bien propres à scandaliser d'autres encore que les moins doux pacifistes de nos jours. Mais, après tout, ce n'est que du pur sophisme!...

Dans leurs entretiens à bâtons rompus, les interlocuteurs des *Soirées de Saint-Pétersbourg* n'ont pas été amenés à parler du mariage et du divorce. C'est donc dans son livre *Du pape* que Maistre a exposé ses opinions sur ce sujet et insisté sur la sainteté du mariage[2]. Il va sans dire que le noble comte est absolument d'accord avec le système romain sur l'indissolubilité du mariage et sur le divorce. Mais, de son côté, Bonald, en catholique convaincu, ne peut raisonner autrement que son ami et il écrit: « Le lien de mariage légitimement et légalement contracté est indissoluble, parce que les parties réunies en un corps social, intérieurement uni par la religion, extérieurement lié par l'Etat, ont perdu leur individualité et n'ont plus de volonté particulière qui sépare à opposer à la volonté sociale qui réunit. Tous les motifs contre le divorce peuvent se réduire à cette raison : le divorce suppose des individus, et le mariage fait, il n'y en a plus. *Et les deux seront une seule chair*[3]. »

VI

Deux questions ont été longuement étudiées par nos deux philosophes, — mais surtout par Bonald, — ce sont celles des idées innées et de l'origine du langage. Sur la première de ces questions, Bonald ne partage pas entièrement les vues de Maistre, mais il professe un système intermédiaire entre la théorie de son ami et le sensualisme. Il trouve l'expression employée vague et peu définie. « Les idées, dit-il, sont en nous à la fois *naturelles* et *acquises*, naturelles en elles-mêmes et acquises dans leur expression[4]. » Il estime que les hommes ont *naturellement* l'idée de l'Etre, cause universelle,

[1] Septième entretien. — [2] *Du pape*, ch. VII, art. 1. — [3] Tome II, 1802, p. 69. — [4] Tome III, 1817, p. 199.

créatrice et conservatrice sans que ce soit une idée innée, mais entrant naturellement dans notre entendement[1]. L'idée générale de l'être et de ses rapports a lui sur la société lorsque l'Etre par excellence, *s'élevant* lui-même à une *puissance infinie* d'Etre par cette expression : *Je suis Celui qui suis*, a révélé à l'homme l'idée de l'Etre[2].

Dans le deuxième entretien de ses *Soirées*, Maistre plaide avec force la cause des idées innées. Pour lui, il n'y a pas de « système plus avilissant, et plus funeste pour l'esprit humain que celui qui voudrait, pour ainsi dire, matérialiser l'origine des idées. » — « Jamais, ajoute-t-il, je ne comprendrai la moralité des êtres intelligents, ni même l'unité humaine, ou autre unité *cognitive* quelconque, séparée des idées innées[3]. » Il s'applique encore à démontrer que les animaux eux-mêmes fournissent un invincible argument en faveur des idées innées. Et là dessus, il fait une vigoureuse charge contre Locke qui a, dit-il, « ébranlé la morale pour renverser les idées innées sans savoir ce qu'il attaquait. »

On comprend facilement que Maistre soit opposé au sensualisme de Condillac et qu'il abonde dans son propre sens. « Toute idée étant donc innée par rapport à l'universel dont elle tient sa forme, elle est de plus totalement étrangère aux sens par l'acte intellectuel qui affirme; car la pensée ou la parole (c'est la même chose) n'appartenant qu'à l'esprit, ou, pour mieux dire, étant l'esprit, nulle distinction ne doit être faite à cet égard entre les différents ordres d'idées[4]. » Et plus loin — ce qui ne saurait nous étonner: — « Nous avons naturellement des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et l'opinion contraire afflige le bon sens autant que la religion[5]. » C'est que, en effet, pour Maistre, « toute discussion sur l'origine des idées est un énorme ridicule tant qu'on n'a pas décidé la question de l'*essence de l'âme*[6]. »

Conformément à cet ordre de pensées et à la suite de nos deux philosophes, nous demandons quelle est l'origine du

[1] Tome III, 1802, p. 182. — [2] *Idem*, 1817, p. 153. — [3] Cinquième entretien. — [4] Sixième entretien. — [5] *Idem*. — [6] Deuxième entretien.

langage ? D'après Maistre « la question de l'origine de la parole est la même que celle de l'origine des idées[1]. » Mais il s'est peu étendu sur ce sujet et c'est Bonald qui l'a traité avec ampleur dans sa *Législation primitive*. Cet auteur débute par ce parallèle entre Dieu et l'homme : « Ainsi que *Dieu*, intelligence suprême, *n'est connu que par son Verbe*, expression et image de sa substance, de même, l'*homme*, intelligence finie, *n'est connu que par sa parole*, expression de son esprit, ce qui veut dire que l'être pensant s'explique par l'être parlant[2]. » Bonald insiste donc sur le fait que la parole serait révélée : « Toute la dispute entre les deux partis qui divisent l'Europe savante, les théistes et les athées, les chrétiens et les sophistes, se réduit à ce fait, ce seul fait[3]. » Là est la preuve de l'existence de Dieu, le motif des devoirs de l'homme, la nécessité des lois et de la société ; la parole n'est pas d'invention humaine, les langues sont un don. Et de ce principe, Bonald tire les conséquences les plus graves : « Pensée, connaissance de la vérité, science des êtres, raison, société enfin, tout naquit pour l'homme, comme tout naît pour lui, avec l'expression des idées ou la parole[4]. »

La révélation de la parole est donc un principe d'une absolue nécessité morale. Bonald y voit même la preuve de l'existence de Dieu et il y insiste en disant : « La preuve de l'existence d'un être supérieur à l'homme et d'une loi antérieure à sa raison, est toujours également forte, parce qu'il est impossible à l'homme de découvrir la parole et d'en faire un langage[5] ». Si la parole est d'invention humaine, il n'y a plus de vérités nécessaires, puisque toutes les vérités nécessaires ou générales ne nous sont connues que par la parole et que nos sensations ne nous transmettent que des vérités relatives et particulières. A ce taux, il n'y aurait plus de vérités morales. Et cependant, si le genre humain a primitivement reçu la parole, il est de toute nécessité qu'il ait reçu « avec la parole, la connaissance de la vérité morale[6]. »

Quelques citations encore feront mieux saisir l'ensemble

[1] Deuxième entretien. — [2] Tome I, 1802, p. 50. — [3] *Idem*, p. 81. — [4] Tome II, 1802, p. 2. — [5] Tome I, 1802, p. 45. — [6] *Idem*. 1817, p. 74-78.

des vues de Bonald sur un sujet dont on ne saurait méconnaître l'intérêt pratique.

Il faut expliquer l'être pensant par l'être parlant qui est son *expression* et son *image*. L'homme parle de ce qu'il a *imaginé*, qui fait *image*, qui est l'objet de ses sensations et qui tombe sous ses sens; il parle de ce qu'il *idée*, qui ne fait pas *image*, qui ne tombe pas sous les *sens*. — Le mot *penser*, *pensée* convient à la fois à l'opération intellectuelle d'*imaginer* et à celle d'*idéer*, puisqu'elle exprime l'attention que l'esprit donne aux *images* et aux *idées* pour en combiner les rapports. — La faculté d'*imaginer*, celle d'*idéer*, celle même d'*articuler* ne sont pas une raison suffisante de l'invention de l'art de parler. — Le mot ne produit pas la pensée dont il est l'expression. La pensée précède le mot. Mais nous ne pouvons *penser* sans *parler*. Il faut donc des mots pour penser, comme il en faut pour parler. — Il est impossible que l'homme ait inventé la parole, puisque l'invention suppose la pensée et que la pensée suppose la *concomitance nécessaire* de la parole. — Il y a dans les idées quelque chose de fondamental qui ne vient pas des sens. L'idéologie moderne ne voit que l'homme et son pur intellect qu'elle place dans ses sensations; science incomplète dans son objet et fausse dans sa méthode qui conduit au matérialisme en doctrine, à l'égoïsme en morale.

A l'époque où Bonald écrivait sa *Législation primitive* l'idéologie qu'il combat était un système qui avait de nombreux partisans.

VII

C'est au sujet si important de l'*éducation* que Bonald consacre une portion notable de son troisième volume. « Le but général de l'éducation, dit-il, est de donner à l'homme la connaissance des lois qu'il doit suivre, de lui inspirer de l'affection pour les objets qu'il doit aimer, de diriger son action vers les devoirs qu'il doit pratiquer, *connaître*, *aimer*, *agir*, voilà tout l'homme et toute la société[1]. » Mais c'est à l'éducation religieuse, que Bonald voue une attention toute

[1] Tome III, 1817, p. 9.

spéciale. De même que l'éducation est domestique et politique, il la veut religieuse parce que la religion, « lien universel des êtres intelligents, consacre à la fois la famille et l'état[1]. » Il insiste naturellement sur l'éducation donnée à l'enfant « qui profite, pour s'instruire, à peu près également de ce qu'on dit et fait devant lui, comme de ce qu'on dit et fait pour lui. Il faut donc un grand respect pour les yeux et les oreilles des enfants : *Maxima debetur puero reverentia*[2]. »

Si Maistre a saisi toutes les occasions de prendre violemment à partie J.-J. Rousseau qui, selon lui, confond l'homme *sauvage* avec l'homme *primitif*, Bonald, à son tour, fait les plus vives critiques du système d'éducation du philosophe genevois. Il estime que « le christianisme met plus de vérités distinctes dans l'esprit de l'enfant qui sait et comprend les dix commandements que toute la secte académique ne mettait de doutes dans la tête des philosophes[3]. » Il accuse les sophistes, — et parmi eux il range J.-J. Rousseau, — d'avoir dit que les lois éternelles de la morale étaient gravées au fond des cœurs et d'en avoir tiré la conséquence qu'il était superflu d'instruire l'enfant à connaître l'auteur de toute morale[4]. Mais il ajoute avec raison : « C'est bien moins l'esprit des enfants qu'il faut éclairer que leur cœur qu'il faut émouvoir[5]. » Cela étant, « l'enfant, même émancipé pour jouir des facultés civiles, ne le sera jamais pour acquérir l'indépendance des devoirs domestiques, indépendance qui serait contraire à la loi fondamentale d'honorer le père et la mère[6]. »

Bonald affirme que l'éducation domestique est insuffisante ; aussi préconise-t-il l'éducation publique. Il veut des collèges, — nombreux quant au chiffre des élèves, — ne recevant pas d'externes, — situés à la campagne. Centralisateur convaincu, il plaide l'uniformité en toutes choses et d'un bout de la France à l'autre. Si la famille doit « commencer l'homme, la société publique doit l'achever[7]. »

[1] Tome III, 1817, p. 31. — [2] *Idem*, p. 42. — [3] Tome I, 1802, p. 139. — [4] Tome I, 1817, p. 254. — [5] Tome III, 1802, p. 91. — [6] Tome III, 1817, p. 76. — [7] Tome III, 1802, p. 61.

VIII

Catholiques très pratiquants et professant ouvertement leurs convictions religieuses, quelle position Bonald et Maistre ont-ils prise vis-à-vis des églises ou des sectes que leur propre église appelait schismatiques?

Dans le onzième entretien de ses *Soirées*, l'auteur jette un coup d'œil sur l'état du monde religieux de son temps, et s'il constate, avec quelque impartialité, que, dans les pays catholiques, le christianisme n'existe plus que de nom, d'un autre côté, il prétend que, dans tous les pays soumis à la réforme *insensée* du seizième siècle, ce même christianisme est radicalement détruit. D'après lui, le protestantisme se déclarerait de toutes parts socinien. « C'est son ultimatum, dit-il, il n'est plus qu'une espèce de *mahométisme* européen, » conséquence inévitable de la réforme. En particulier, Maistre voit dans la société biblique une *inconcevable institution*, tandis que l'un de ses interlocuteurs, le sénateur, se montre moins sévère vis-à-vis de cette société qui, à ses yeux, pourrait être un moyen de répandre le christianisme. Au jugement de Maistre, l'Ecriture sainte lue sans notes et sans explications est un *poison*. L'Eglise grecque, moins sévèrement jugée par lui, présente néanmoins de regrettables lacunes. Et si le sénateur a paru prendre la défense de l'*illuminisme*, Maistre se hâte d'en faire le procès. Il le déclare mortel parce que, dit-il, « il anéantit fondamentalement l'autorité qui est la base de notre système. » En outre, à entendre le comte, l'illuminisme aurait de fortes attaches avec la franc-maçonnerie, surtout en France. Ce reproche a lieu de surprendre de la part du noble auteur des *Soirées* qui, dans le temps, s'était affilié à cette société secrète. Cependant, il appelle Saint-Martin, — le philosophe inconnu, — « le plus instruit, le plus sage et le plus élégant des théosophes modernes », tout en affirmant qu'il était dangereux à cause de son aversion pour toute autorité et hiérarchie sacerdotales. Si Maistre voit dans l'existence des sectes

chrétiennes de si grands périls, il n'est pas surprenant qu'il constate avec horreur les agissements des philosophes. Parlait-il sérieusement, ou n'était-ce de sa part qu'une boutade lorsqu'il écrivait : « Si quelqu'un, en parcourant sa bibliothèque, se sent attiré vers les *œuvres de Ferney*, Dieu ne l'aime pas[1] ».

Un chapitre tout entier du livre *Du Pape* est consacré aux relations du souverain pontife avec les églises nommées *schismatiques*, lesquelles, en niant la suprématie du siège romain, sont accusées de renverser les fondements du christianisme lui-même. Et pourtant, malgré tout ce qui paraît devoir rendre l'avenir encore plus sombre que le présent, Maistre trahit de sa part l'attente de quelque chose de nouveau et de réjouissant : « Je ne sais quelle grande unité vers laquelle nous marchons à grands pas[2]. » C'est sans doute sous l'influence de cette attente que, prévoyant une révolution pire que celle de 89, il adjure les protestants de rentrer dans l'unité, « la monarchie européenne n'ayant pu être constituée et ne pouvant être conservée que par la religion *une et unique*. » Déjà antérieurement, une note toute semblable s'était fait entendre chez Bonald qui voyait dans les lois naturelles de l'ordre social, le gage du retour de l'Europe à l'unité religieuse[3].

Bonald, on le conçoit, est plus calme dans ses jugements que le fougueux auteur des *Soirées*. Cependant ses idées sur les églises dites schismatiques ne sont ni plus justes ni plus libérales. C'est ainsi, par exemple, qu'il voit dans la *Réformation* le fléau et le plus grand obstacle à la *réforme* dans le chef et dans ses membres, cette réforme ne pouvant être que la correction des hommes, l'amélioration des institutions et non l'altération des principes[4]. C'est ainsi encore qu'il appelle le luthéranisme une « religion sans sacrifice, un vrai déisme subtil et poli[5]. » Sa manière d'apprécier l'action

[1] Quatrième entretien.
[2] Onzième entretien.
[3] Tome III, p. 379. *Du Traité de Westphalie*.
[4] Tome II, 1817, p. 253.
[5] Discours sur l'état actuel de l'Europe, p. 291.

politique du protestantisme n'est pas moins erronée. « Le protestantisme, né avec ou dans les petits états, et constitué au Traité de Westphalie, ne peut subsister longtemps dans les grands états, parce que les grands états ne sauraient subsister avec lui[1]. » On voit que Bonald n'était pas meilleur prophète que Maistre, lequel affirmait que la ville de Washington ne se bâtirait jamais!

Ces citations suffisent pour marquer la position très nette prise par les deux contemporains vis-à-vis de toute association ecclésiastique ou religieuse qui ne relevait pas directement du siège de Rome. Au reste, Bonald, aussi bien que Maistre, voyait dans les Jésuites les parfaits éducateurs de la jeunesse. « Ils travaillaient, dit-il, avec succès à ramener l'Europe à l'unité religieuse et affermissaient ainsi les pouvoirs politiques; institution véritablement sociale, seul ordre peut-être où l'on ait connu le grand secret de la société, renfermé dans ces deux mots : *commander* et *obéir*. Aussi le grand Frédéric s'étonna-t-il que les puissances catholiques eussent consenti à leur abolition, et, mieux avisé, il leur offrit, ainsi que l'habile Catherine, un asile dans ses états[2]. » C'est par cette apothéose de la trop fameuse compagnie, que Bonald termine son grand ouvrage.

IX

Les diverses influences qui contribuent à orienter, dans un sens ou dans un autre, un esprit distingué, doivent être recherchées avec soin si l'on veut se rendre un peu exactement compte de la raison même des conclusions auxquelles cet esprit a été conduit. On n'ignore pas que ces influences s'exercent sur l'enfance déjà aussi bien que sur la jeunesse et l'âge mûr; qu'elles dépendent de la famille, de l'éducation domestique, du milieu général, de la société à laquelle on appartient, des tendances religieuses et politiques aussi bien que des événements de l'époque. La connaissance de ces

[1] *Du Traité de Westphalie*, p. 380.
[2] *Idem*, p. 403.

divers éléments si contradictoires parfois, et souvent si mystérieux, est de nature à jeter un jour nécessaire sur le caractère de l'individu, sur la marche de sa pensée et sur le bien-fondé de ses convictions. Il en ressortira également quelque clarté sur l'action plus ou moins grande, plus ou moins efficace que cet individu aura exercée à son tour sur ses contemporains, ou même sur les générations venues après lui.

En consultant la biographie de Bonald et celle de Maistre, on est frappé de voir combien nombreuses ont été les analogies entre ces deux vies et ces deux esprits.

Nés à peu près le même jour, l'un dans une petite ville de l'Aveyron, l'autre dans le chef-lieu de la Savoie, ils ont été, dans leur première jeunesse, soumis à des influences presque identiques. Bonald appartenait à une famille parlementaire; le père de Maistre était président du sénat de Savoie. Il fit lui-même partie de ce corps, tandis que Bonald devait un jour revêtir les charges de député et de pair de France. C'est aux Oratoriens que son éducation fut confiée, alors que Maistre devenait l'élève des Jésuites.

En 1791, Bonald émigrait et s'établissait à Heidelberg. L'année suivante, la Savoie était envahie par l'armée française et Maistre se réfugiait à Lausanne. En 1797, après trois années de séjour dans cette ville, il rentrait en Piémont pour y revêtir, ainsi qu'en Sardaigne, diverses charges de magistrature. En 1803, il arrivait à Saint-Pétersbourg en qualité de ministre plénipotentiaire de son roi dépouillé de la majeure partie de ses états. Après un séjour de quatorze années dans la capitale de la Russie, il rentrait à Chambéry et il y mourait en 1821. Quant à Bonald, c'est sous le Directoire qu'il revint en France, à Paris, où, en 1810 et malgré son royalisme prononcé, il était appelé à occuper une place de conseiller titulaire de l'Université.

Grâce au milieu social et religieux au sein duquel les deux contemporains étaient nés, on ne saurait être surpris de l'influence très grande exercée sur leurs esprits, aussi bien que sur leur activité littéraire, par la révolution de 89.

L'un et l'autre devaient être jetés dans l'opposition la plus décidée. Si Maistre envisageait ce prodigieux événement comme une œuvre de Satan, Bonald, de son côté, était trop fervent royaliste pour ne pas le considérer à peu près du même œil. Cependant, et conformément à la différence de leurs caractères, si Maistre est toujours violent, Bonald se montre plus pondéré dans ses jugements. Il n'est même pas sans trahir une certaine intelligence des causes de la révolution. Quoique partisan convaincu de l'ancien ordre de choses, il reconnaît combien les altérations que cet ordre avait subies contribuaient à rendre possible ce bouleversement social. Pour lui, la révolution a été « une grande épreuve des hommes et des institutions. » Il pense que « cette commotion universelle, ce renversement du monde social, mettant à découvert le fond même de la société, a permis d'en observer la constitution originaire et les lois fondamentales[1]. » Ecrivant à la veille du rétablissement des cultes en France ; à la veille du concordat qui se préparait, mais dont les dispositions n'étaient pas encore connues ; à la veille de la restauration de l'ordre par le pouvoir public, il est ainsi amené à établir des rapprochements curieux entre le passé et le présent. Il est vrai que Maistre a, lui aussi, observé et compris le temps de la révolution, mais sans se douter de ce que celle-ci produirait et quels fruits elle porterait.

Sainte-Beuve a appelé de Maistre un homme antique, immuable, et il a tracé de Bonald ce portrait : « En tout il est, pour la forme et la direction de son esprit, hébraïque, romain, patricien à l'antique. » Ce sont là des traits de ressemblance assez frappants. Cependant, chose curieuse! Bonald et Maistre, quoiqu'ils s'écrivissent souvent, ne se rencontrèrent jamais, ce qui n'empêche pas Sainte-Beuve d'appeler le second le « libre et mordant coopérateur de Bonald. » C'étaient bien des esprits de même famille. Si Maistre se montre toujours plus absolu que son contemporain, c'est que, selon la remarque fort juste de Sainte-Beuve,

[1] Tome II, 1802, p. 194.

à Pétersbourg, alors qu'il écrivait ses *Soirées*, il était seul, n'ayant affaire qu'à des esprits de même trempe que le sien, sans se heurter jamais à personne qui le contredît.

De Bonald et de Maistre, l'un et l'autre fort préoccupés des questions touchant à la philosophie morale, religieuse, sociale, sont des hommes de foi et d'une foi qu'on qualifiera à bon droit d'orthodoxe. Ils croient à la parole des livres saints et, chez l'un comme chez l'autre, on est en présence de considérations qui révèlent un commerce familier avec les auteurs sacrés. Maistre, théoricien théocratique, penseur original et hardi, proclame sans aucune hésitation ce qu'on a pu appeler des « ultra-vérités, » et énonce d'étranges sophismes. Bonald, figure ingénieuse, émet, dans sa *Législation primitive* et sous forme d'axiomes qui s'imposent, des propositions souvent très contestables. Pour tous deux, la vérité supérieure résidait dans l'union étroite, absolue entre ce que Bonald appelle « la constitution du ministère religieux et celle du ministère politique, » soit entre le royalisme et le catholicisme. A leurs yeux, ce qui ne devait faire aucun doute, c'était le triomphe définitif de la religion chrétienne catholique et de la constitution monarchique.

Sainte Beuve loue avec raison le style de Maistre, style ferme, élevé, simple, le grand style du temps. « Trois écrivains, dit-il, du plus grand renom débutaient alors à peu près au même moment, chacun de son côté, sous l'impulsion excitante de la Révolution française, Mme de Staël, M. de Maistre et M. de Châteaubriand. » Au point de vue spécial de l'art d'écrire, il est certain que Bonald ne pouvait faire concurrence à son célèbre correspondant et c'est encore Sainte-Beuve qui trouve qu'il « manque de grâce, de délicatesse, de charme,... qu'il n'a pas d'ailes. » Peut-être, pour être absolument juste, pourrait-on citer, dans les ouvrages de Bonald, quelques pages qui échapperaient à un jugement aussi sévère.

X

Tels que nous les connaissons maintenant, nous comprenons que nos deux philosophes aient été amenés à adopter le point de vue spécial auquel ils se sont placés pour écrire l'un ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, son « plus beau livre » au jugement de Sainte-Beuve, l'autre sa *Législation primitive.*

Dans la pensée du premier, les entretiens entre le comte, le sénateur et le chevalier ont pour but de faire apparaître clairement les voies de la Providence dans le gouvernement du monde moral. Pour le second, — rappelons-le également — les événements de ce monde n'ont d'autre raison générale que la raison divine. Dans le fond et sous d'autres termes, pour l'un comme pour l'autre, il s'agit de mettre en relief la souveraineté de Dieu. Si la religion est fondée sur ce fait capital, la morale ne l'est pas moins, et Bonald affirme que toute science en morale est renfermée dans la connaissance de l'Etre par qui tout a été fait ou réparé dans l'ordre moral[1]. Pour Maistre, statuer l'inviolabilité des lois de la nature, c'est éteindre toute moralité.

Sommes-nous donc fatalement déterminés par la volonté immuable de Dieu? Il ne semble pas qu'il soit licite de tirer une telle conclusion pratique des paroles du noble comte. Lui-même, nous le savons, dans ce qu'il dit de la prière, insiste sur le fait que celle-ci a, dans l'ordre supérieur, comme dans l'autre, le pouvoir d'obtenir des grâces et de prévenir des maux[2]. Et de son côté Bonald, — comme nous l'avons constaté, — soutient que « l'on ne peut apercevoir l'effet des lois morales que chez un homme qui a son franc-arbitre[3]. Il estime encore que « la liberté pour un être consiste dans la faculté de parvenir à sa fin naturelle[4]. » Maistre déclare qu'avec « la servitude, il n'y a point de morale proprement dite[5]. » Et, si nous le comprenons bien, l'*esprit* du

[1] Tome I, 1817, p. 398. — [2] Onzième entretien. — [3] Tome I, 1802, p. 102. — [4] Tome II, 1802, p. 32. — [5] *Du pape*, ch. II.

gouvernement de la Providence dans le monde moral serait, du côté de Dieu, la *justice* et, du côté de l'homme, le *devoir* envisagé comme une idée innée. Les deux amis font donc également appel à la liberté de l'homme. Seulement on peut se demander si, grâce à la nature propre de leurs convictions religieuses et surtout si, grâce à l'éducation qu'ils ont reçue, ils n'apportent pas, dans la pratique, de notables restrictions à cette liberté? Chez Maistre, en particulier, il semble bien que le souffle de la liberté doive parfois courir le risque d'être étouffé par la pression qu'exerce sur son esprit le joug de l'ultramontanisme romain. Chez lui, comme chez Bonald, il doit y avoir eu quelquefois lutte entre les aspirations généreuses du chrétien et les exigences de la soumission absolue au pouvoir ecclésiastique.

XI

Il y aurait certainement quelque intérêt à connaître quelle a pu être l'influence exercée par nos deux philosophes sur leurs contemporains ou sur la génération qui leur a succédé. Sur ce point, les renseignements suffisants manquent peut-être trop et imposent une grande circonspection dans l'emploi que l'on est tenté de faire d'hypothèses fondées sur des impressions toutes personnelles.

En 1843, Sainte Beuve écrivait: « On ne lit plus Bonald. » Mais, sept ou huit ans plus tard, dans l'un de ses *Lundis*, le grand critique semble être revenu à une appréciation plus favorable de l'influence qu'on pouvait attribuer à des ouvrages tels que la *Législation primitive*. Il s'exprime en ces termes : « L'avenir, je le crois, réservera à M. de Bonald une assez haute place, sans trouver beaucoup de disciples. » C'est donc grâce aux idées dont il a pris la défense que Bonald devait jouir d'un regain d'autorité sinon de popularité, car cette autorité n'aurait de prise que sur une élite de penseurs. Le pronostic de Sainte-Beuve s'est-il réalisé et dans quelle mesure ? Je ne saurais l'affirmer, mais il me paraît que si, contrairement à ce que Sainte-Beuve constatait en 1843, on

lit encore Bonald, il est probable qu'on le lit peu et sans que la philosophie spiritualiste contemporaine se croie tenue de l'envisager comme un de ses interprêtes autorisés. Ce qu'on pourrait plutôt supposer, c'est qu'à l'époque où parut la *Législation primitive*, soit au moment où la société française si fortement ébranlée par la Révolution était en train de se reconstituer sur de nouvelles bases et sous l'influence prépondérante d'un homme de génie, les vues de Bonald ne furent pas absolument étrangères à cette reconstitution.

La première édition de la *Législation primitive* avait paru en 1802. En 1817, en pleine Restauration, il s'en publiait une seconde édition. Cela ferait supposer, avec quelque apparence de raison, que les principes antérieurement défendus par l'auteur avaient trouvé un accueil favorable auprès de cette élite que Sainte-Beuve envisageait comme devant apparaître beaucoup plus tard et sous un régime social singulièrement différent. Remarquons en effet que Bonald trahit une assez forte préoccupation de ce qu'on appelle de nos jours les questions sociales, parce que, au fond, sa philosophie est toute imprégnée d'économie politique.

Quant à Joseph de Maistre, sa pensée, — toujours d'après Sainte-Beuve, — contredisait absolument celle de son siècle. Vivant, il n'aurait exercé qu'une influence assez restreinte. Cependant, après 1830, il aurait eu une action indirecte sur une secte que Sainte-Beuve ne désigne pas clairement, mais qui, sauf erreur, aurait été le Saint-Simonisme. En revanche, il est permis de voir dans le réveil du catholicisme qui a suivi la mort du grand écrivain, une conséquence assez naturelle de son action littéraire. Il n'a pas été sans agir sur des hommes tels que Lamennais, par exemple, ou Auguste Comte, le fondateur du positivisme. Mais surtout il a donné le ton à une polémique ultramontaine qui s'est signalée par sa violence, et s'il a fortement contribué à la ruine du jansénisme et du gallicanisme en France, l'influence de ses théories, bien qu'affaiblie, a été un des éléments qui, à la longue, ont préparé les esprits à concevoir l'idée de l'infail-

libilité papale, bien que cette idée ne se soit précisée et n'ait pris corps que beaucoup plus tard.

Malgré tout cependant, il est certain que Maistre n'a pas fait école et il semble que Ballanche avait raison lorsqu'il lui reprochait de n'être en sympathie qu'avec la société des anciens jours, et lorsqu'il prétendait que les écrits de l'illustre philosophe n'étaient plus que « le chant du cygne d'une société expirante. » Ce sévère jugement du mystique penseur lyonnais serait-il le verdict définitif de l'histoire? Il ne faudrait cependant pas oublier que si les idées répandues dans la société humaine par un esprit élevé ont beau être en quelque sorte démarquées par le temps, elles n'en vivent pas moins et font leur chemin, alors même que le nom de celui qu'on pourrait appeler leur éditeur responsable est tombé dans l'oubli. Or il serait absolument faux de prétendre que le nom du noble comte ait subi un pareil sort.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Doumergue. — La Genève calviniste[1].

La ville, la maison et la rue de Calvin, par *E. Doumergue*, professeur à la faculté de théologie de Montauban. Ouvrage orné de la reproduction de 108 estampes anciennes, autographes, etc. et de 125 dessins originaux par H. Armand-Delille. (Sous ce titre l'auteur a réuni ce qu'il a dit de Genève dans le second et le troisième volume de sa monumentale biographie de Jean Calvin[2].)

Genève est visitée chaque année par des milliers d'étrangers, dont un bon nombre ne vient pas seulement contempler les beautés naturelles du pays, mais est attiré par les souvenirs de la Réformation. Tout naturellement le touriste cherche des monuments de la grande époque, il s'informe des lieux où se sont déroulés les grands événements enregistrés par l'histoire. De monument commémoratif, point. A part la cathédrale de Saint-Pierre, défigurée par des embellissements et des restaurations au dix-huitième et dix-neuvième siècles, le cocher auquel il s'adresse ne sait rien lui indiquer. Il reste bien encore le collège, remanié lui aussi dans toutes ses parties, et l'église de l'Auditoire, où Calvin a enseigné tous les jours de la semaine, où il a présidé la Compagnie, le Consistoire et les « congrégations » (sorte de conférences destinées aux pasteurs), mais on l'ignore généralement. Le couvent de Rive, celui des Clarisses, les maisons habitées par Calvin, Bèze, Cordier, Viret, Farel ont été démolies, sans que nous en ayons même un dessin. Nulle part des inscriptions commémoratives, pas de guide spécial pour les souvenirs protestants.

Pour peu que le temps soit maussade, que les montagnes de Sa-

[1] Lausanne, Georges Bridel & Cie, éditeurs, 1905. XVIII et 722 p. in-folio.

[2] *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps.* — Pour les deux tomes précédents, (*La jeunesse de Calvin*, 1899, et *Les premiers essais*, 1902), voir les notices bibliographiques de M. Emile Jaccard, *Revue de théologie et de philosophie*, 1899, p. 565-570 et 1903, p. 366-371.

voie soient couvertes, qu'il pleuve ou qu'il fasse de la bise, il remportera de Genève un souvenir déplorable et la conviction que la ville, qui se modernise avec hâte, ne mérite point sa réputation.

C'est que l'héritage du seizième siècle est ailleurs, dans la vie intellectuelle intense, dont le foyer est toujours l'ancienne Académie de Calvin. Les événements tragiques ou douloureux de l'histoire de Genève n'ont pas permis à la ville de conserver, comme les autres localités de la Suisse, son cachet historique et archaïque. Plus qu'aucune autre elle a été, dans son aspect, en un perpétuel devenir, ses habitants ont dû courir au plus pressé, sans avoir le temps de songer à l'apparence ; des sujets trop graves les absorbaient, des responsabilités trop lourdes ne leur ont jamais laissé ce loisir bienheureux qui se traduit dans l'épanouissement des arts, dans les décors de l'architecture. Les défenseurs de la Rome protestante, du boulevard de la Réforme ont travaillé à leurs remparts, ils ont donné leurs biens aux pauvres réchappés des persécutions. Ville huguenote, elle l'est restée jusqu'au dix-neuvième siècle. Jamais elle n'a sacrifié à l'apparence, ni au matériel, ni au figuré, preuve en soient les aspérités de notre caractère national.

Et cependant, malgré les évolutions successives de la forme extérieure, dont les deux plus importantes eurent lieu au commencement du dix-huitième siècle par suite de l'augmentation considérable de la population, et en 1848 où l'on détruisit remparts et murailles, il reste encore de nombreux vestiges du passé que les connaisseurs d'histoire archéologique et topographique caressent du regard en passant et font remarquer à leurs amis étonnés de leur ignorance.

Une description de la ville qui fut le théâtre de l'activité de Calvin s'imposait pour différentes raisons.

Genève est la ville de Calvin et Calvin l'homme de Genève. En 1535, Genève avait déjà, il est vrai, un passé glorieux; ses luttes avec la maison de Savoie avaient développé la vertu civique de ses habitants. En cela elle ressemblait à nombre d'autres villes du moyen âge. A la mort de Calvin, elle n'était plus un bourg héroïque, mais une ville que protégeaient les Etats protestants de l'Europe, un phare de la pensée religieuse. Cette transformation dont les effets demeurent en partie de nos jours, Calvin en fut l'ouvrier. Mais la ville aussi eut sa part d'influence sur le développement du réformateur. Quand la parole prophétique et auto-

ritaire de Farel décidait le jeune homme de vingt-six ans à rester auprès de lui, il était homme d'étude cherchant la tranquillité favorable au travail de la pensée; malgré sa supériorité incontestable, il n'était pas encore entré dans la mêlée, il avait fui la persécution, les responsabilités, il eût voulu fuir celles que Farel plaçait devant lui ; quelques années plus tard, c'était le chef reconnu, actif du protestantisme non seulement dans la Suisse romande, mais encore des réformés de France, d'Ecosse, de Hollande et d'Allemagne. Ce changement était l'effet de son séjour et de son activité à Genève, où il dut lutter jusqu'à la fin contre des adversaires puissants. Luttes qui l'épuisèrent tout autant que le travail intellectuel et son rôle dans l'Eglise.

Ce travail s'imposait pour d'autres raisons encore. Nous avons changé la manière d'écrire une biographie. Ce n'est plus la nomenclature stéréotypée des événements communs à toute vie d'homme. La biographie de Pasteur est le type suivi de nos jours dans ce genre littéraire. On place l'individu dans son milieu topographique et social ; alors seulement les détails de sa vie deviennent logiques et l'on peut comprendre sa note et sa couleur dans la collectivité d'où il émerge. Une étude semblable est d'autant plus nécessaire que l'époque dont il s'agit est éloignée de nous. Nous procédons en histoire un peu comme les peintres médiévaux qui habillaient les personnages bibliques à la mode de leur temps. Rares sont ceux qui peuvent revivre les temps passés, l'imagination l'emporte presque toujours, on embellit ou l'on déforme, la vérité des faits y perd constamment. Les jugements erronés que l'on porte sur Calvin proviennent de là. Peu d'individualités historiques ont été défigurées au même point par la légende. Et ce n'est pas seulement de son vivant; de nos jours on ne peut citer ce nom sans qu'aussitôt deux partis se forment. Indifférent, il ne l'est à personne. D'un côté, il y a ceux qui le dénigrent systématiquement, lui et son œuvre, sur la foi de calomnies, par ignorance surtout. De l'autre, un petit groupe de savants et d'historiens qui ont lu ses ouvrages, sa correspondance, et pour lesquels la stature de Calvin grandit à mesure qu'ils pénètrent dans ce domaine réservé à la patience et à la bonne volonté. Il était donc nécessaire, pour redresser ces erreurs, pour réfuter ces faux, pour donner une image vraie du réformateur, de décrire le théâtre de son œuvre.

L'auteur s'est courageusement attaqué à ce labeur devant lequel tout Genevois eût reculé. Comme étranger, il était mieux placé

pour le faire. Durant plusieurs séjours, il a fouillé les archives et dépouillé avec une ardeur inlassable les documents de toute nature possédés par les anciennes familles genevoises. On ne les aurait pas montrés au premier venu. Pendant plusieurs années, M. Doumergue s'est comme identifié avec son héros. Il a parcouru la ville et le canton à la suite d'une trace ou d'un léger indice, voyant, examinant, vérifiant les multiples données que son zèle infatigable faisait surgir à chaque instant. S'il y eut des expéditions infructueuses, il en est d'autres qui, j'imagine, lui procurèrent de douces émotions. Ainsi celle qui lui fit découvrir un dimanche après-midi, dans la tour nord de Saint-Pierre, le *carcer*, la prison ecclésiastique, et la cloche des Cordeliers qui sonna le premier sermon protestant de Farel, au couvent de Rive. L'auteur ne s'est pas borné à la topographie et à l'archéologie, il a également poursuivi ses recherches dans les manuscrits de l'époque, registres du Conseil et autres. Tous ceux qui l'ont vu à l'œuvre et sont au courant des difficultés inhérentes à ces investigations ont été émerveillés de sa patience, de sa puissance de travail, de sa faculté d'assimilation et d'évocation. Son enthousiasme s'est communiqué à une pléiade de collaboratenrs partiels. Chacun de ceux que les études du seizième siècle occupent à Genève, a tenu à lui aider dans la mesure du possible. Dans sa préface, M. Doumergue remercie toutes ces bonnes volontés.

Le génie genevois aime l'érudition, les pointes d'aiguille, les fils coupés en quatre et refendus en huit. Je ne crois pas que parmi nos contemporains il se fût trouvé quelqu'un désireux sinon capable d'écrire ce volume. J'ajoute que l'esprit aiguisé des Genevois a trouvé sa pâture dans ce morceau de choix. Les critiques de détail n'ont pas manqué. M. Doumergue accepte les données vraisemblables de la tradition, lors même qu'elles ne peuvent s'étayer sur des faits indubitablement établis par des documents. Il ne saurait en être autrement avec celui qui s'applique avant tout à peindre. A restaurer des fresques, on risque toujours quelque chose. Dans bien des cas, on peut répondre que la preuve du contraire n'est pas non plus faisable. Quoi qu'il en soit, ce volume est comme un immense réservoir où sont venues se déverser toutes les sources, tous les résultats des travaux partiels antérieurs. Tout ce qui était digne d'être retenu a trouvé place dans l'ouvrage. C'est un « compendium » en la matière, où iront puiser les historiens futurs de Calvin et de Genève. Nous devons à M. Dou-

mergue plus que de l'admiration, une grande reconnaissance.

Le volume comprend trois livres : La *ville* de Calvin, la *maison* de Calvin, et la *rue* de Calvin.

Le premier est le plus long, il a 393 pages ; c'est la description de la ville dès les temps les plus anciens et jusqu'à nos jours. L'auteur suppose un voyageur d'autrefois, il le fait pénétrer en ville par la porte de Cornavin, qui vit passer et repasser toutes les grandes figures du seizième siècle. Puis, à mesure qu'il avance avec son hôte, il lui raconte, tel un cicerone, tout ce que les lieux ont vu, tout ce qu'on en sait et tout ce qu'il sait, c'est-à-dire une foule de détails inédits et fort intéressants. Le texte n'y suffit pas, les notes abondent au bas des pages. Le chapitre III : *Les hôtelleries du temps de Calvin,* est un petit chef-d'œuvre. Il nous fait pénétrer dans la vie matérielle des hommes de ce temps. Etranger en apparence à son sujet, il est propre à nous éclairer sur le tempérament de ces rudes batailleurs qui brûlaient les hérétiques et montaient sur le bûcher pour des idées. En voici la conclusion :

» Sans crainte de nous tromper nous pouvons donc conclure : « Les réformateurs Zwingle, Œcolampade, Bullinger, Myconius, — et Calvin, et Farel, et Viret, — mangeaient avec leurs doigts, sans fourchette, tout au plus en s'aidant de leurs couteaux.

» C'est bien, très bien, d'étudier, d'épeler les mots écrits par les secrétaires, à l'écriture difficile, sur le papier jauni des « Registres du Conseil de Genève ». Cela vaut mieux que de se borner à feuilleter les œuvres imprimées, même par les Estienne, les Badius, les Crespin. Mais il n'est pas inutile, certes, d'éclairer de temps en temps vieux in-folios et poudreux cahiers du reflet des grands feux de la cuisine, où tourne la rôtissoire avec ses « ressors »...., comme les horloges, ou avec certaines « voiles de bois de sapin larges et légières », poussées « au vent de la fumée et de la vapeur du feu ».

» Le seizième siècle mangeait autrement et plus que nous. Il avait dans ses veines un autre sang. Il n'était anémique en rien, ni dans la rue, ni au Conseil, ni dans le cabinet, pas plus quand il tenait sa plume que quand il maniait son épée. Et il pourrait très bien se faire que nos jugements d'anémiques et de neurasthéniques soient si souvent erronés, injustes, uniquement à cause de notre neurasthénie et de notre anémie.

» Le seizième siècle a eu ses luttes, ses rixes, ses violences de plume, et de langue et de mains. Ses sévérités, ses duretés, ses

violences, ses cruautés, même chez les meilleurs, nous choquent et nous révoltent. Et à coup sûr, je ne veux pas nous enlever le droit d'appeler mal le mal. Cependant pour être équitable, il faut tenir compte des tempéraments. Nous ne brûlerions pas Servet : en quoi nous aurions bien raison. Nos pères ont eu grand tort de mettre le feu à ce bûcher. Ils étaient barbares. Nous sommes raffinés et même efféminés.

» Donc, pour être exactement impartiaux dans nos jugements, essayons de bien nous remettre en l'esprit que réformateurs et conseillers de Genève, de la Suisse, en 1553, appartenaient à une civilisation pour qui le manger était plus important que le coucher, qui mettait partout des épices, et qui, ne connaissant la fourchette que comme un objet de luxe, mangeait avec ses doigts. »

Le second livre nous introduit dans la vie intime du réformateur. Les questions traitées ici sont difficiles, elles ne sont pas du ressort de tout le monde, plusieurs n'ont pas encore été résolues : ainsi celle de la valeur relative de l'argent. Les historiens de profession reculent devant ces recherches arides. Des auteurs mal intentionnés nous disent que Calvin gagnait énormément d'argent. Sans avoir définitivement résolu le problème, M. Doumergue nous montre par une série de rapprochements que le traitement de Calvin ne devait pas dépasser 3500 francs de notre monnaie, le logement en plus. Quelles belles preuves du désintéressement de Calvin l'auteur nous donne ! Tous ces faits juxtaposés transforment la physionomie ou plutôt la caricature traditionnelle qu'on a si longtemps voulu faire passer comme authentique.

Je ne crois pas qu'on puisse lire, sans être profondément ému, le chapitre qui traite des *maladies de Calvin*. M. Doumergue a soumis ce qu'on sait à ce sujet au Dr Gautier, un médecin distingué doublé d'un historien de marque. Et nous avons une sorte de consultation posthume qui donne froid dans le dos.

M. Doumergue ajoute : « Un homme bien portant qui aurait fourni avant cinquante-cinq ans un labeur comparable à celui de Calvin mériterait d'être cité au nombre des plus grands travailleurs que l'humanité ait jamais possédé. Mais quand on constate que ce travailleur fut un misérable valétudinaire, qui, à partir du milieu de sa carrière, fut constamment tourmenté par les douleurs les plus pénibles et par les maladies les plus dangereuses, que doit-on penser ? On est stupéfait.

» Et enfin, et surtout, si le corps et l'âme sont inséparables, si

le physique et le moral sont inextricablement entrelacés, ne trouvons-nous pas dans les accès incessants de ces maladies perpétuelles l'explication et presque l'excuse des défauts que l'on reproche le plus à notre réformateur ? — Il fut parfois acerbe, violent, nerveux, énervé, cassant, colérique ! — Certes. Ce qu'on peut se demander, c'est par quel prodige impossible il ne l'eût pas été. Quand un adversaire plus ou moins fâcheux l'attaquait, quand cette attaque tombait juste à un moment (et il y avait toutes les chances pour qu'il en fût toujours ainsi), où Calvin avait mal à l'estomac, était en proie à la migraine, souffrait de la gravelle, était épuisé par des crachements de sang, est-il bien étonnant que sa langue ait été vive, que sa plume ait été mordante ? et que telle page, écrite entre deux crises de douleurs intolérables, ait manifesté quelque mauvaise humeur ?

» La tourbe des calomniateurs, encore plus inepte si possible que méchante, s'étonne des accès d'impatience de ce corps débilité.... Et moi, je m'étonne, au milieu de ces accès, de cet esprit de modération et de conciliation. Trop souvent il perdit la pleine possession de ses nerfs. Combien souvent il posséda son âme par une patience manifestant d'autant plus la grâce divine qu'elle pouvait être moins attribuée à la nature matérielle.

» Et en définitive, de tous ces détails de clinique, de toutes ces questions de rhume, de toux, d'hémorroïdes, de clystères, d'ulcère, de goutte, de coliques, de pierre, de ce corps ridé, émacié, flétri, brisé, avili, une âme se dégage d'autant plus noble par le contraste, plus apitoyante par sa souffrance, plus étonnante par son labeur. Il me semble que ce qui souille son corps précisément purifie son âme, comme le feu qui noircit le bois et donne à l'or, qu'il réduit en fusion, tout son éclat vainqueur.

» Et c'était bien un morceau de cet or céleste, destiné à briller au milieu des pierreries mystiques de la Jérusalem entrevue par le voyant, que dans le creuset d'une épreuve incomparable, le souverain fondeur dégageait de la gangue repoussante, pour le service de son Eglise et pour son honneur à lui : Deo gloria ! »

Les chapitres qui traitent des attraits personnels du réformateur nous introduisent dans un domaine jusqu'ici peu connu.

Enfin, dans la dernière partie : *la rue de Calvin*, nous vivons dans la société cosmopolite qui petit à petit s'était formée autour du maître vénéré, attirée par l'ascendant de son esprit, le charme indéniable de sa personne, peuplant la ville, le collège et l'aca-

démie de l'élite intellectuelle de l'Europe. Là encore nous marchons de découverte en découverte. Nous voyons en Calvin un libéral avant la lettre, faisant à lui seul minorité à l'opinion intransigeante de la Compagnie sur les spectacles populaires. Nous assistons aux douloureuses difficultés que lui suscitent sa famille et la foule d'aventuriers qui gravitent si volontiers autour des hommes actifs et connus. Nous le suivons dans ce laboratoire intellectuel qui fournissait à l'Europe entière une nourriture spirituelle, grâce à ces secrétaires écrivant sous dictée ses innombrables missives pour tous pays, et aux savants comme Budé recueillant humblement les leçons du professeur. Des moulins à papier sur le Rhône et des imprimeries dirigées par des érudits dans le quartier de Rive, toutes industries nouvelles dans le pays, répandaient ces œuvres au loin.

De même que dans les volumes précédents, M. Doumergue a fait suivre son exposé d'un certain nombre d'appendices en connexion avec le corps du livre. Nous signalons au lecteur celui sur la métairie d'Antoine Calvin : il y donne des aperçus amusants de la vie intime de son héros.

Une question se pose avec insistance à notre esprit. Ce livre sera-t-il lu ? ne se contentera-t-on pas d'en feuilleter les pages pour les intéressantes gravures. Le style de M. Doumergue se prête admirablement à la lecture à haute voix ; combien de personnes le feront-elles ? Nous pouvons leur assurer bien des heures agréables, sans oser espérer, vu la grosseur du volume, qu'elles suivent notre conseil. Le public auquel il s'adresse est restreint. Ne vaudrait-il pas la peine, en vue du jubilé de 1909, de faire un résumé de cette monumentale biographie, dans laquelle on tiendrait compte de tous les points nouveaux acquis à l'histoire ? M. A. Bossert vient de publier un travail sur Calvin, paru dans la collection des *Grands écrivains français*. Il faut maintenant un livre populaire, bon marché et attrayant. Tant que cette réduction n'aura pas été faite, le peuple chez lequel les légendes et les mauvaises réputations persistent avec ténacité, ne verra dans Calvin qu'un sombre et intolérant fanatique, un émule des Loyola et des Torquémada.

H. Denkinger-Rod.

REVUES

Schweizerische theologische Zeitschrift.

1906, 2e fascicule.

L. Köhler : Les idées religieuses et morales de Jésus, à relever dans les trois premiers évangiles, sont-elles influencées par la foi en la proximité de la fin du monde ? (1er article.) — *P. Häberlin :* La théologie est-elle une science ? (Suite.) — *A. Bolliger :* Le secret du Messie dans Marc (à propos de l'hypothèse de Wrede). — *C.-W. Kambli :* La question sexuelle et sa solution par le Dr Aug. Forel. (Fin.) — Bulletin bibliographique.

Zeitschrift für Kirchengeschichte.

XXVIIe vol., 1re livraison.

Von der Goltz : La liturgie du baptême d'Hippolyte et d'autres prières baptismales de l'ancienne église. — *Caspari :* Etudes sur le chant d'église dans l'antiquité. (Fin.) — *Dietterlé :* Les « Summae confessorum ». (Suite.) — *Wernlé :* Encore la conversion de Calvin. — *Clemen :* Contributions aux études sur Luther. (Fin.) — *Lœsche :* Une lettre de Mathésius à Melanchthon. — Chronique. — Bibliographie.

Die Studierstube.

Janvier 1906.

La rédaction (*Jul. Böhmer*) : Regards en arrière et en avant. — *Risch :* La Bible allemande. I. — *W. Schiefer :* Le problème des évangiles. — *Nösgen :* Le discours de Paul à Milet. I. — *J. B. :* L'histoire biblique des origines rendant témoignage de Christ. IV. — *Sarowy :* La vie de Jésus du roman Hilligenlei de G. Frenssen. — *Jul. Böhmer :* Revue de publications sur l'Ancien Testament. — Questions à l'ordre du jour. (Cette rubrique « Von allerlei Arbeit-und Kampfplätzen » reparaît à la fin de chaque cahier mensuel.)

Février.

Wiesinger : Psaume 93. — *Risch :* La Bible allemande. II. — *Nösgen :* Discours de Paul à Milet. II. — *F. Pfeifer* et *J. Böhmer :* Contributions à la doctrine du baptême. — *Stier :* Eglise évangélique, jésuitisme et catholicisme. I. — *R. Zehnpfund :* Revue de travaux sur l'Ancien Testament. — *J. Böhmer :* Questions bibliques diverses. Revue bibliographique.

Mars.

J. B. : Clarté et vérité ! I. Les « Biblische Zeit-und Streitfragen » (et leur attitude en face des « Religionsgeschichtliche Volksbücher »). — *Risch :* La Bible allemande. III. — *Stier :* Eglise évangélique, jésuitisme et catholicisme. II. — *Klein :* La conception scientifique de l'univers et l'idée de Dieu (à propos de « Die Welt als Tat » du botaniste J. Reinke, de Kiel). — *F. Zippel :* Klaus Harms et l'homélie. — *J. B. :* L'histoire biblique des origines. V. — Luther auteur de cantiques (à propos de F. Spitta : « Ein feste Burg ist unser Gott »). — *Riemer :* Revue de publications relatives à l'histoire de l'Eglise.

Avril.

J. B. : Clarté et vérité ! II. — *A. Dorner :* L'hellénisation du dogme de l'ancienne Eglise. — *Stier :* Eglise évangélique, jésuitisme et catholicisme. III. — *F. Zippel :* Klaus Harms et l'homélie. II. — *Eberhard :* L'Institut archéologique allemand de Jérusalem. — *A. Pommer :* Revue trimestrielle (des Eglises et de la théologie allemandes). — *Danneil :* Revue bibliographique de travaux sur le Nouveau Testament.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Mars.

Gust. Hönnicke : Etudes récentes sur le Notre-Père dans Matthieu et dans Luc. (Fin.) — *G. Wohlenberg :* Les récits bibliques de la cène et la critique moderne. — *J. Köberle :* L'Ancien Testament envisagé au point de vue de l'histoire du salut (heilsgeschichtlich) et au point de vue de l'histoire des religions (religionsgeschichtlich). — *W. Rüdel :* Jugements historiques et dogmatiques. — *Eberhard :* Le « De rudibus catechizandis » d'Augustin, son intérêt historique et son importance dans l'état actuel de la catéchétique.

Avril.

G. Wohlenberg : Les récits bibliques de la cène et la critique. (Suite.) — *Eberhard :* Le « De rudibus catechizandis, etc. » (Fin.) — *G. :* Pour servir à l'histoire de l'Eglise évangélique luthérienne de Livonie. — *Steph. Jentsch :* Le Kulturkampf français vu d'Allemagne. — *Bröse :* Contribution à une caractéristique de Gœthe.

Mai.

St. Jentsch : Le Kulturkampf français vu d'Allemagne. (Fin.) — *G. Wohlenberg :* Les récits bibliques de la cène et la critique. (Fin.) — *W. Vollert :* La différence fondamentale entre la théologie scripturaire et la théologie critique. — *Ph. Bachmann :* Le récit de la création et l'inspiration.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

2e livraison 1906.

Th. Steinmann : Les droits et les torts dans les débats théologiques du temps présent et le chemin de la religion. — *C. Stuckert :* Propter Christum (1. Christ notre représentant ; 2. Christ révélateur de Dieu ; 3. Solidarité ; 4. La loi du sacrifice ; 5. Christ, la vraie oblation ; 6. Christ rédempteur).

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

1906, 1er fascicule.

K. Budde : Remarques sur le texte des trois derniers petits prophètes. — *C. Brockelmann :* אל ידי. — *Sam. Krauss :* Le nombre des peuples dans la Bible. — *J. Weerts :* Du manuscrit à ponctuation babylonienne N° 1546 de la seconde collection Firkowitsch (Codex Tschoufoutkalé N° 3). — *Max Margolis :* Καίειν (avec ses composés et ses dérivés) et ses équivalents hébréo-araméens dans le grécisme de l'Ancien Testament. — *L.-W. Batten :* Helkath Haççourim, 2 Sam. II, 12-16. — *M. Liber :* Remarques sur les pages 365-367 du volume précédent (Miscellanées de E. Nestlé). — *B. Stade :* Jérémie « le prophète des nations, » et le texte actuel de Jérémie I. — Le même : Le chiffre trois dans l'Ancien Testament. — Le même : Notes sur Esaïe III, 1, 17, 24 ; V, 1 ; VIII, 1 sq., 12-14. 16 ; IX, 7-20 ; X, 26. — *Isr. Lévi :* Extrait d'une lettre à l'éditeur

(B. Stade). — *Ch. Bruston :* Pour l'exégèse de Job XIX, 25-29. — *Jul. Bœhmer :* Le Psaume LXXII. — Le même : Psaume IC. — *Eb. Nestlé :* Miscellanées : 1. A propos des Onomastica sacra ; 2. Luther au sujet de Symmaque (ad Gen. IV, 4) ; 3. 1 Rois III, 22 ; 4. 1 Rois V, 13 ; 5. Drusius, premier collecteur de fragments des Hexaples ; 6. Au sujet de ce qu'Origène dit de ses 5e et 6e versions de la Bible ; 7. L'énumération par Luther des livres de l'Ancien Testament ; 8. Daniel XI, 18 ; 9. Les monnaies d'Apamée avec l'arche de Noé ; 10. Eglath shelishiya ; 11. Les lettres dilatables en hébreu ; 12. Ad 1904, p. 321. — *A. von Gall :* Bibliographie (avec contribution de G.-F. Moore pour la littérature américaine de 1905).

Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

Vol. XXIX, 2e cahier.

Etudes de l'Institut archéologique allemand à Jérusalem : 7. *E. Zickermann :* Khirbet el-yehoud (bettîr). — 8. *R. Eckardt :* La Jérusalem du pélerin de Bordeaux (333). — 9. *Dalman :* Poids nouvellement retrouvés. — Le même : Rectification à ZD.P.V. 1905, p. 169. — Bulletin bibliographique. — Ce fascicule est accompagné de 2 planches et de 4 illustrations dans le texte.

Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins.

Année 1906, 1re livraison.

G. Schumacher : Les fouilles de l'automne 1904 à Tell el-Moutesellîm. (Suite et fin.) — Communications diverses. — Prospectus de la publication de la carte de Madeba (en dix planches, chez Karl Baedeker, à Leipzig, au prix de 30 ℳ et, pour les membres de la Société, de 24 ℳ).

2e livraison.

G. Schumacher : Les fouilles du printemps 1905 à Tell el-Moutesellîm. — *R. Fitzner :* Mesures d'altitude dans les pays de Moab et d'Edom. — Communications diverses.

ZEITSCHRIFT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT.

Articles relatifs aux sciences religieuses.

1re livraison.

F. Praetorius : A propos de la stèle de Mésha. — *Eberh. Baumann :* Y a-t-il des psaumes à refrain ? — *J. Œstrup :* Matthieu VII, 6 (des perles devant les pourceaux). — Bulletin : *I. Goldziher :* La correspondance Reuss-Graf.

2e livraison.

Ed. König : L'inscription de Mésha est-elle l'œuvre d'un faussaire ? (A propos des suspicions de G. Iahn dans l'appendice à son « Livre de Daniel. ») — *Fr. Praetorius :* Le nom propre « Jésus » et d'autres noms hébreux semblables. — *G. Jacob :* Note relative à Matthieu VII, 6. — Bulletin : *G. Beer :* L'ouvrage de S.-I. Curtiss sur la religion sémitique primitive dans la vie populaire de l'Orient actuel.

3e livraison.

W.-W. Baudissin : Le dieu phénicien Esmoun. — *H. Oldenberg :* Indouisme et christianisme (à propos d'une hypothèse de Pischel au sujet de Luc II, 27). — Bulletin : *Hugo Gressmann :* Les ouvrages de Hans Lietzmann sur Apollinaire de Laodicée et son école, et de J. Flemming et H. Lietzmann sur les écrits apollinaristes, textes syriaques et grecs. — *C. Brockelmann :* Les ouvrages de Jérôme Labourt sur « Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide, » et « De Timotheo I Nestorianorum patriarcha, » etc. — Le même : L' « Expositio Liturgiae » de l'évêque jacobite Denys bar Salîbî, éditée et traduite en latin par J. Labourt dans le Corpus scriptorum christianorum orientalium.

4e livraison.

G. Iahn : L'inscription de Mésha et son plus récent défenseur. — *Ed. König :* L'inscription de Mésha. Histoire de la langue et critique du texte.

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Janvier-mars 1906.

E. Michaud : Notes sur l'union des Eglises. IV. — *Menn. :* F.-H. Reusch, écrivain, 1825-1900 (all.). — *J.-J. Lias :* Le système doctrinal du 4e évangile et la question de son authenticité (angl.). — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France. VI. — *Ed. Herzog :* « Le devoir de se confesser », à propos d'une dissertation du Dr Gartmeier (all.). — *E. Michaud :* Erreur et aveux de M. Turmel au sujet de l'ecclésiologie de saint Cyprien. — *Le même :* M. de Narfon et l'in-

faillibilité conditionnelle du Pape. — Correspondances. — Bibliographie. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Avril-juin.

Menn : L'évêque Théod.-Hubert Weber, 1836-1906 (all.). — *Ed. Herzog :* Priscilliana (all.). — *Ed. Michaud :* L'union des Eglises dans les enseignements du Christ. — *Le même :* Pourquoi et comment il faut réformer la Théologie. — *J.-J. Lias :* Le système doctrinal du 4e évangile, etc. II (angl.). — *J.-T.-F. Farquhar :* Les relations de l'Eglise et de l'Etat (angl.). — *A. Kiréeff :* Le prochain Concile de l'Eglise orthodoxe de Russie. — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France. VII. — *Ch.-A. Papadopoulos :* Une apologie de Cyrille Lucar. — *E. M. :* Une tentative d'union entre anglicans et orthodoxes. — *Un théologien orthodoxe :* La question du carême et le patriarche Joachim III de Constantinople. — Correspondances : sur l'Eglise anglicane (Rev. *Lias* et le prof. *Kyriakos*), sur l'infaillibilité du Pape (*E. M.*), sur l'encyclique aux Français (*Julien de Narfon*). — Bibliographie, etc.

Revue d'histoire ecclésiastique, de Louvain

Avril 1906.

P. Ladeuze : Apocryphes évangéliques coptes. Pseudo-Gamaliel ; Evangile de Barthélemy. — *M. Jacquin :* La question de la prédestination aux cinquième et sixième siècles. S. Prosper d'Aquitaine ; Vincent de Lérins ; Cassien (suite). — *P. Fournier :* Etudes sur les Fausses décrétales. II. Date de l'œuvre d'Isidore (suite). — *P. Richard :* Origines des nonciatures permanentes. La représentation pontificale au quinzième siècle : 1450-1513 (fin). — Comptes rendus. — Nécrologie : S. E. le cardinal Goossens. — Mgr. J.-B. Abbeloos. — *A. Friens :* La question franciscaine. Les écrits des zélateurs de la Règle aux premiers temps de l'histoire franciscaine d'après les récentes controverses. — Chronique. — Bibliographie.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Mars 1906.

Karl Braasch : Où est Hilligenlei ? Sermon sur Ex. 3,5. — *F. N. :* Le martyre du pasteur. — *A. Wallenstein :* Misères du catéchuménat. — *L. Köhler :* A propos de confirmation (critique de la version allemande de Rom. 8,28). — *J. Jüngst :* Devons-nous, en prêchant, viser haut ou bas ? — *W. Bruhn :* Vox clamans in deserto ? Idées et propositions touchant la réforme cultuelle. — *O. Baumgarten :* Contributions à une cure d'âmes psychologique.

Avril.

F. N. : Vie en Christ. — *Glaue :* L'institution des parrains et marraines. — *J. Jüngst :* Devons-nous, en prêchant, viser haut ou bas ? (Fin.) — *Küster :* Les sociétés ouvrières évangéliques. — *O. Baumgarten :* Chronique relative aux questions sociales en Allemagne.

Mai.

F. N. : Ministère et âme. *W. Haupt :* Thèses sur la question concernant un manuel d'histoire biblique. — *Faut :* Le problème de la théodicée. — *J. Kübel :* Le protestant normal tel qu'il est et tel qu'il devrait être. — *O. Baumgarten :* Chronique relative à la politique sociale en Allemagne.

Juin.

F. N. : Indépendant d'autrui, bon envers autrui. — *Wilh. Busch :* La feuille paroissiale d'une paroisse de campagne. — *H. Sch. :* Doutes au sujet de la cure d'âme auprès des malades. — *Martin Schian :* A propos de la « Pfarramtskunde » de A. Wächtler. — *Niebergall ;* Confirmation et instruction des catéchumènes. — *H. Bassermann :* Une prédication improvisée (de saint Augustin). — *O. Baumgarten :* Chronique : Eglise et école.

Juillet.

Joh. Bauer : Ce que Jésus dit du scandale. Sermon sur Marc IX, 43-49. — *Rod. Schubring :* A propos d'un culte d'actions de grâce à célébrer pour le centenaire de l'abolition de la servitude. — *F. N. :* Notre bonheur (à nous, ministres de l'évangile). — *H. Larsson,* prof. de phil. à Lund : Réflexions sur la pédagogie de l' « Aufklärung ». — *R. Wielandt :* « Texte et vie » (voir les livraisons de juin et d'octobre 1905). — *J. Jüngst :* Le devoir du laïque de faire de la propagande religieuse. — *H. Holtzmann :* A propos de la brochure de E. Sunkel en réponse à l'agitateur nitzschéen Horneffer (qui pousse à sortir de l'Eglise). — *R. Wielandt :* Du devoir de répondre aux besoins des « chercheurs » de toute classe. — *O. Baumgarten :* Chronique : La position faite en Prusse aux « privat docents » de théologie.

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN[1]

IV. LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU

L'idée de la puissance divine dans les différentes religions.

I. — *La notion traditionnelle de l'omnipotence de Dieu.* — Premiers essais tentés par la théologie chrétienne, fille de l'Evangile et de la philosophie grecque. — Formation et éléments de la conception scolastique dans le catholicisme et le protestantisme. — Limitations apportées à l'idée de la toute-puissance divine. — Vice radical de la doctrine scolastique. — Principes et méthode à suivre pour s'élever à l'intelligence religieuse de l'omnipotence divine.

II. — *La notion biblique de la toute-puissance de Dieu.* — Evolution de l'idée biblique. — Les noms de la divinité. — La conception naïve et élémentaire des temps primitifs. — Les traditions nationales et l'historiographie religieuse. — Progrès réalisés par les prophètes : caractère moral et religieux de la notion prophétique. — Point culminant de la révélation divine dans l'Ancien Testament: synthèse de la toute-puissance divine et de la rédemption; le second Esaïe. — Les psaumes et la piété individuelle. — La littérature didactique des livres canoniques et apocryphes. — La notion chrétienne de la toute-puissance du Père céleste : richesse et profondeur de cette notion. — Le témoignage de Jésus, sa prière à Gethsémané. — La théologie paulinienne.

[1] Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, année 1905, p. 193-216 (L'éternité de Dieu). Année 1906, p. 5-32 (La toute-présence de Dieu); p. 97-126 (La toute-science de Dieu).

III. — *Essai d'une solution.* — Valeur et portée des données bibliques. — Caractère pratique et expérimental de l'affirmation religieuse de l'omnipotence divine. — La toute-puissance de Dieu est la faculté en vertu de laquelle le Père céleste accomplit victorieusement tous les desseins qui répondent à sa volonté sainte et miséricordieuse. — Parfaitement réalisée par Jésus, la foi en la toute-puissance divine est un élément primordial de la piété. — Au contenu positif de cette foi répond sa portée critique: triage opéré par la conscience chrétienne, élimination des problèmes purement théoriques, agnosticisme enseigné par l'Evangile. — Double contre-épreuve de la solution proposée: le témoignage religieux des Réformateurs, les objections de la pensée moderne.

IV. — *Contre-épreuve fournie par le témoignage religieux de nos Réformateurs.* — Double caractère de ce témoignage: sa valeur positive et son intérêt pratique, sa portée critique et sa sage réserve. — Analyse de textes caractéristiques empruntés à Luther et à Calvin.

V. — *Contre-épreuve fournie par les objections de la pensée moderne.* — Stuart Mill et la théologie rationnelle; les trois « Essais sur la religion » : arguments contre la théorie de l'omnipotence divine. — M. Wilfred Monod et la théologie évangélique. — Intérêt religieux qui domine et inspire sa polémique contre l'opinion traditionnelle. — Examen de la doctrine qu'il professe: insuffisance de la théorie de la connaissance religieuse qui en forme la base, renversement des termes du problème à résoudre. — Elimination de la double réponse faite par la tradition: la liberté humaine, la chute. — Examen de la double thèse proposée par l'auteur: le dualisme, le dogme de la consommation future. — Eléments d'une solution pratique renfermés dans l'argumentation de M. Monod; nécessité de les dégager de son essai d'explication théorique. — Réponse à la double objection suscitée par la conclusion de la présente étude: insuffisance d'une solution purement pratique, impossibilité de l'apologétique chrétienne. — Le reproche d'agnosticisme.

VI. — *Conclusion.* — Nécessité de substituer la conception téléologique ou finale à la conception étiologique ou causale.

L'étude que nous avons consacrée à ce que l'on est convenu d'appeler les attributs métaphysiques de Dieu se cou-

ronne et s'achève par l'examen de la toute-puissance divine. En abordant ce grave et difficile problème, nous n'avons garde d'oublier que toutes nos investigations sont soumises à la loi qui gouverne nos précédentes recherches; cette loi, c'est l'abstraction par laquelle force nous est d'isoler l'objet de notre étude, de dégager une faculté particulière de l'ensemble des attributs divins, de considérer à part la toute-puissance de Dieu, en la distinguant de ses autres manifestations accessibles à l'expérience religieuse et perçues par la foi chrétienne. Cependant, ce que la réflexion théologique disjoint, forme, en réalité, une unité aussi indissoluble que féconde; si l'analyse est le procédé nécessaire de la science, la synthèse est la marque essentielle et distinctive de la vie. Dans l'espèce, il est permis d'affirmer à la fois que la toute-puissance est l'énergie de toutes les perfections divines, et, d'autre part, que toutes les vertus divines ne servent qu'à caractériser la toute-puissance de Dieu. Quoi qu'il en soit, il est possible, il est nécessaire de faire de la toute-puissance divine l'objet d'une étude spéciale.

Chez tous les peuples, dans toutes les religions, le fidèle attribue à la divinité qu'il invoque, un pouvoir dont l'étendue et l'exercice sont plus ou moins considérables. Le fétichiste qui adore une pierre ou un arbre, admet que cet arbre ou cette pierre renferme une force mystérieuse qui peut agir dans un sens favorable ou funeste. Dans les premiers temps, chez les peuples non civilisés, le domaine de ce pouvoir divin paraissait fort restreint. D'après la religion du foyer, l'action du dieu lare ne s'étend pas au-delà de l'enceinte de la maison. L'antiquité grecque et romaine connaît des divinités municipales dont l'autorité expire au seuil de la ville. Les religions nationales renferment le pouvoir de leurs dieux dans les frontières du pays où elles règnent. Dans la mesure où la religion tend à devenir universelle, la puissance de la divinité grandit et s'étend; l'universalisme de la religion implique et exige la foi en la toute-puissance du dieu qui est l'objet de son culte.

Considérée en elle-même, la notion de la toute-puissance

divine est une catégorie purement formelle, qui reste à l'état d'indétermination aussi longtemps qu'elle ne se remplit pas d'un contenu positif et concret. Il y a des religions qui mettent le pouvoir de leurs dieux, ou plutôt de quelques-uns d'entre eux, au service d'intentions hostiles, de fins malfaisantes et nocives : tels sont l'Ahriman des Perses, le Çiva des Indous, le diable des juifs et des chrétiens. Mais la supériorité des religions juive et chrétienne se révèle dans le rôle secondaire et subordonné qu'elles attribuent à l'ange des ténèbres et du mal; quoi qu'il fasse, Satan n'est qu'un instrument entre les mains du Dieu suprême, qui sait faire concourir au triomphe du bien et à l'établissement du royaume des cieux les menées perfides et les entreprises criminelles du diable et de son armée.

Elément essentiel de toute religion, l'idée de la puissance divine fait aussi partie intégrante de toute spéculation philosophique, théiste ou panthéiste. Les penseurs de l'antiquité classique ont exprimé cette notion sous différentes formes, avec plus ou moins de netteté, dans le langage qui répondait à l'ensemble de leurs systèmes [1].

I

La théologie ecclésiastique, fille de l'Evangile et de la spéculation grecque, a inscrit la toute-puissance en première ligne parmi les attributs de Dieu. Le symbole dit apostolique ne mentionne, dans son premier article, que la toute-puissance, qui résume toutes les perfections du Créateur du ciel et de la terre. Apologistes et pères de l'Eglise, en combinant les données bibliques avec les notions empruntées à la philosophie grecque, transformèrent la doctrine de Dieu en un

[1] Cicéron, *De natura deorum*, III, 39 : « Vos ipsi dicere soletis nihil esse, quod deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo; ut enim hominum membra nulla contentione mente ipsa ac voluntate moveantur, sic numine deorum omnia fingi, moveri mutarique posse. » — *De Div.*, I, 53 : « Si animal omne ut vult ita utitur motu sui corporis prono, obliquo, supino, membraque quocunque vult flectit, contorquet, porrigit, contrahit, eaque ante efficit pæne quam cogitat, quanto id deo est facilius, cuius numini parent omnia. »

système composé à la fois de vérités surnaturelles et de thèses rationnelles, placées les unes et les autres sous la sanction d'une autorité infaillible. Dans cet ensemble, l'idée de l'omnipotence divine devint un axiome métaphysique, à l'instar des propositions enseignées dans les écoles, et fut considérée désormais comme un des caractères essentiels de la divinité, accessible à la réflexion théorique autant qu'à la foi religieuse. C'est dans ce sens qu'Origène et Augustin parlent de la toute-puissance de Dieu, ouvrant la longue série des essais tentés par la spéculation théologique et philosophique pour commenter le verset biblique: « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37). Les grands docteurs du moyen âge, et à leur suite nos scolastiques protestants du dix-septième siècle, distinguèrent l'*omnipotentia necessaria* relative à Dieu lui-même et l'*omnipotentia libera* relative à l'existence contingente[1]; poussant plus loin leur subtile analyse, ils cherchèrent à déterminer les différentes formes de la volonté divine suivant l'objet auquel elle s'applique et les lois qui président à son exercice[2]. Sans nous arrêter à repro-

[1] Cette distinction répond à la distinction établie entre la volonté naturelle ou nécessaire et la volonté libre de Dieu. BAIER, *Compendium theologiæ positivæ*, 1686, p. 193 : « Voluntas Dei distinguitur in naturalem et liberam. Illâ dicitur Deus velle, quod non potest non velle. Hac velle dicitur, quod etiam posset non velle, aut velle oppositum. Priore ratione se ipsum, posteriore ratione res creatas velle dicitur. »

[2] Voy. BAIER, *Compendium theologiæ positivæ*, Iéna 1686, p. 194 : « Voluntas Dei libera distinguitur : 1° *In efficacem et inefficacem*. Efficax dicitur, qua Deus aliquid vult, tanquam efficiendum. Inefficax, qua Deo aliquid placet secundum se, licet non intendat illud facere. Efficax voluntas porro dividitur in *absolutam*, qua Deus aliquid vult sine conditione, et *conditionatam*, qua vult aliquid sub conditione. — 2° in *absolutam*, qua vult aliquid, potentia sua absoluta, sed ad causas secundas non alligata, efficiendum ; et *ordinatam*, qua vult aliquid, sua ordinata, seu ad causas secundas ac certum ordinem mediorum a se institutum alligata, potentia efficiendum. — 3° In *primam seu antecedentem*, qua vult aliquid ex se solo, seu ex nativa sua inclinatione præcisa, nec dum habita ratione circumstantiarum; et *secundam*, *seu consequentem*, qua aliquid vult, consideratis circumstantiis, seu introitu alicujus causæ aut conditionis, ex parte creaturæ, cui aliquid vult, spectatæ. » — SCHLEIERMACHER a soumis ces distinctions scolastiques à une critique vigoureuse et serrée. *Der christliche Glaube*, § 68 (1re édition), § 54 (2e édition).

duire ces distinctions scolastiques, nous nous bornerons à rappeler la définition posée par nos anciens théologiens : « L'omnipotence divine est la faculté par laquelle Dieu, en vertu de l'éternelle activité de son essence, peut faire tout ce qui n'implique point de contradiction[1]. » Il importe de noter ces dernières paroles et d'en mesurer exactement la portée.

La formule d'après laquelle toutes choses sont possibles à Dieu n'a jamais été entendue métaphysiquement dans le sens absolu d'un pouvoir illimité et purement arbitraire. De tout temps théologiens et philosophes ont, de fait, apporté à leur définition des restrictions importantes. Ces restrictions, on les trouvait renfermées et impliquées dans la nature même de Dieu; elles ne désignent pas, disait-on, une contrainte imposée à la volonté de l'Etre suprême, elles ne font qu'exprimer les caractères essentiels de la divinité, elles tirent les conséquences des prémisses que suppose nécessairement la notion de Dieu. Les grands docteurs du moyen âge éliminent rigoureusement toute détermination inconciliable avec la perfection morale de Dieu; tout ce qui constitue un vice ou un défaut ne saurait être un objet de la toute-puissance divine : Dieu ne peut pas mentir, il ne peut pas pécher, il ne peut pas mourir. Comme Dieu ne peut vouloir que le bien,

[1] QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, Vit. 1685, I, 293 : « Potentia est, qua Deus independenter per essentiæ suæ æternam actuositatem facere potest omnia in universum, quæ contradictionem non involvunt. — HOLLAZ, *Examen theologiæ acroam.*, éd. Teller, 1750, p. 272 : « Attributum divinum, quo Deus efficere potest omne, quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem. » — GRETILLAT, I, 258 : « L'attribut divin à raison duquel Dieu produit ou limite son action dans l'espace conformément aux déterminations libres de sa volonté. » — BOVON, I, p. 264-265 : « L'attribut par lequel Dieu opère et maintient l'unité de l'univers en dépit du principe de désorganisation inhérent à l'espace. » — M. TRIAL, *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 39 : « Connaissant les meilleurs moyens de réaliser le meilleur plan, Dieu est capable de mettre ces moyens en œuvre et de réaliser ce plan : il est tout-puissant. Sa puissance est à la fois créatrice et conservatrice. » — BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, 1903, I, p. 145 : « Dans l'univers, le plus grand des phénomènes, c'est la vie, et la plus grande des puissances est celle qui donne la vie. Dieu, principe et auteur de la vie, nous apparaît comme tout-puissant. »

il ne fait que le bien; le mal n'est pas son œuvre; le mal a été permis, mais non produit par Dieu. Le pouvoir de faire ces choses serait un signe non de puissance, mais d'impuissance[1]. Outre les impossibilités morales, il existe aussi pour Dieu des impossibilités logiques, voire des impossibilités métaphysiques : Dieu ne peut pas faire que ce qui a existé n'ait pas existé; il ne peut pas abolir les lois inhérentes à la constitution intellectuelle de l'homme; il ne peut pas faire que deux et deux ne fassent pas quatre, ou que la somme des angles d'un triangle ne soit pas égale à deux angles droits. Ces impossibilités, — telle est l'affirmation unanime des dogmaticiens et des philosophes, — ne portent pas atteinte à la souveraineté de Dieu et ne sauraient en aucune façon ravaler sa dignité ou sa grandeur. Elles sont inséparables de la conception même de Dieu; les nier, ce serait nier Dieu. « Ce qui nous importe avant tout, est de savoir que cette puissance divine... n'est pas essentiellement le jeu d'une force physique et neutre, qui trouverait sa satisfaction dans son exercice même, mais qu'étant l'attribut d'une volonté sainte, elle est tout entière subordonnée à des fins morales... la toute-puissance divine, comme sa toute-science, soit dans les expansions ou les retraites de leur action, sont constamment au service de la sainteté, de la

[1] ANSELME, *Proslogium*, VII : « Omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, quomodo potes omnia?... Hæc posse non est potentia, sed impotentia... quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas potentior. Ergo, Deus, inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potest contra te. » — PIERRE LOMBARD, *Lib. sentent.*, I, p. 42 : « Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest, præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur, ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens : hoc enim posse, non est posse, sed non posse. » — HUGUE DE SAINT-VICTOR, *De sacram.*, I, 2, p. 22 : « Omnia quippe facere potest, præter id solum quod sine ejus læsione fieri non potest.... quia, si id posset, omnipotens non esset. » — Nos dogmaticiens de l'âge orthodoxe s'expriment de la même manière. QUENSTEDT, *Systema*, I, p. 290 : « Non est autem voluntas Dei facultas aliqua essentiæ divinæ superaddita, aut ab eadem distincta, sed est ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta. » — CALOV, *Systema*, II, p. 456 : « Non potest Deus aliquid velle, quod naturæ suæ contrarium sit. »

bonté, de la sagesse et de la justice de Dieu[1]. » Enfin il est une dernière limitation de la toute-puissance divine, qu'ont relevée avec force un grand nombre de dogmaticiens modernes. « Dieu, disent-ils, a lui-même borné l'exercice de son pouvoir, afin de ne pas entraver la liberté des créatures morales; il respecte cette liberté; il n'est donc plus tout-puissant, parce qu'il a renoncé à forcer la porte des âmes[2]. » En réalité, le fait d'avoir créé des êtres libres, relativement indépendants dans le domaine qui leur est assigné, n'est pas une preuve de faiblesse ou d'impuissance; loin de là, c'est le triomphe de l'omnipotence divine qui, pour s'affirmer et s'exercer, n'a pas besoin d'écraser ce qui n'est pas elle[3].

Un dernier problème met aux prises les défenseurs du libre arbitre et les déterministes. Suivant ceux-ci, l'existence réelle étant l'expression exacte de l'existence possible, il ne faut pas dire seulement que Dieu peut tout ce qu'il veut, mais qu'il veut tout ce qu'il peut[4]. Dans le camp opposé, on soutient que « la toute-puissance divine ne s'épuise pas dans la création de ce qui existe; elle aurait pu produire davantage, comme elle aurait pu produire moins... ce serait la limiter indûment que de tenir la réalité présente pour la mesure exacte de la vertu divine[5]. »

[1] GRETILLAT, *Dogmatique*, I, p. 260-261. — MARTENSEN rappelle que « Dieu ne peut se renier lui-même » et que les affirmations de Luc I, 37; Mat. XIX, 26 doivent s'entendre du Dieu de la révélation chrétienne : *Die christliche Dogmatik*, 1856, p. 89. Cf. LUTHARDT, *Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt*, 1898, p. 148; M. MATTER, *Etude de la doctrine chrétienne*, 1892, I, p. 132-133; A. BOUVIER, *Dogmatique chrétienne*, I, p. 145.

[2] M. ARNAL, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, 1904, p. 401.

[3] HASE, *Evangelisch-protestantische Dogmatik*, 1870 [6], p. 106; M. HACKENSCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 70-71.

[4] Telle fut, par exemple, la position d'ABÉLARD : « Potest quod convenit, non convenit quod prætermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. » SCHLEIERMACHER a énergiquement défendu le même point de vue : *Der christliche Glaube*, § 68 (1re édition), § 54 (2e édition). Cf. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, I (1840), p. 583 suiv. Voy. aussi AL. SCHWEIZER, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen*, 1863, § 65.

[5] M. MATTER, *ouv. cité*, I, 133. — Telle est l'opinion de la plupart de nos

Telle est, esquissée sommairement, la notion traditionnelle de la toute-puissance divine. Elaborée dans les écoles à l'aide de matériaux que fournirent l'Ecriture sainte et la philosophie grecque, elle forme un élément essentiel de la doctrine de Dieu. Nos scolastiques anciens et modernes essayent de l'établir à l'aide d'arguments théoriques, en appliquant la triple méthode de l'affirmation, de la négation et de la causalité[1]. Ainsi définie, cette notion est proposée à l'adhésion du fidèle, qui en fait un objet de croyance intellectuelle et qui est invité à en tirer un motif de conduite. L'attribut de la toute-puissance divine vient se ranger docilement à côté des autres attributs divins, dans le casier que lui assigne la théologie traditionnelle et qu'il serait imprudent, peut-être même dangereux, de modifier ou de déplacer.

Nous ne nous attacherons pas à discuter cette conception théorique, mi-religieuse et mi-philosophique, de la toute-puissance de Dieu. Pour ouvrir une discussion pareille, il faudrait commencer par nous placer sur le terrain qu'a choisi l'Ecole pour y édifier ses constructions. Or c'est cette base d'opération elle-même qui nous semble aussi étroite que fragile. Au lieu de chercher à définir et à défendre une croyance en partant de prémisses théoriques, nous voudrions entreprendre une tâche pratique, qui relève de la conscience chrétienne et qui, par conséquent, ressortit à un autre domaine que celui de la métaphysique et de la spéculation. Il s'agit d'exprimer scientifiquement le contenu essentiel et les caractères distinctifs de la foi chrétienne en la toute-puissance de Dieu. Aucune des trois voies recommandées et suivies par la scolastique traditionnelle ne saurait aboutir au but que nous proposons. Seule la méthode psychologique et

anciens dogmaticiens. Voy. p. ex. GERHARD, *Loci theol.*, I, p. 132-3 : « Deus absoluta sua potentia multa potest, quæ non vult nec forte unquam volet,... nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. » K.-J. NITZSCH, DORNER, MARTENSEN, M. KÆHLER, CREMER se rallient au point de vue de GERHARD.

[1] Voy. le lumineux et substantiel résumé de BIEDERMANN, *Christliche Dogmatik*, 1869, § 407, p. 387.

historique répond à l'objet de nos recherches. L'analyse que nous allons tenter porte sur un ensemble de phénomènes individuels et collectifs qui tombent sous l'observation et qui sont susceptibles d'être décrits. Ils ont rencontré une expression singulièrement riche et variée dans les documents classiques de la religion chrétienne, dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si nous nous reportons en première ligne à ces documents, si nous essayons de recueillir leurs témoignages concernant la toute-puissance divine, ce n'est point pour composer une mosaïque de versets bibliques ou pour constituer un code sacré destiné à entraîner l'adhésion et à commander la croyance. Loin de là : la piété avec laquelle nous interrogerons les initiateurs et les témoins de l'ancienne et de la nouvelle alliance s'alliera à une liberté entière et à une complète indépendance ; nous leur demanderons un aliment pour notre foi, non un joug pour notre pensée. En nous inspirant de leur esprit, nous répondrons plus fidèlement à leurs intentions qu'en reproduisant servilement la lettre de leur enseignement. Ajoutons que cette méthode est seule conforme au principe protestant et à la nature intime et vivante de la foi évangélique.

II

Dans la religion d'Israël la notion de la puissance de Dieu, comme la conception de tous les autres attributs divins, a évolué et est allé s'élargissant et se purifiant progressivement, jusqu'à s'élever à la hauteur où la porta la conscience religieuse des prophètes précurseurs du Christ.

Le nom même de la divinité chez les Hébreux, à une époque fort reculée, désigne la puissance. Les dénominations *El*, *Schaddai* signifient *fort* et se rencontrent dans des documents très anciens [1]. Ils n'impliquent pas encore l'idée d'une puissance absolue et illimitée, le terme *El* s'appliquant aux divinités étrangères non moins qu'au Dieu d'Israël. Les livres

[1] Gen. XLIX, 25; XLIII, 14; Ex. XV, 2, 11; XXXIV, 14.

historiques qui, sous la forme d'une rédaction plus récente, renferment des traditions souvent anciennes, confirment les indications fournies par la philologie. Les mythes de la Genèse, les épopées guerrières dont les livres de Samuel nous transmettent l'écho, exaltent la puissance du Très-Haut, mais admettent sans hésitation que cette puissance a des bornes et qu'elle peut rencontrer des obstacles. D'une part, la création du ciel et de la terre, la création du premier couple, le déluge, la destruction de Sodome, l'anéantissement de Pharaon et de son armée engloutis par la mer Rouge, la conquête du pays de Canaan, les victoires remportées par le peuple élu, sont des miracles qui révèlent la force de l'Eternel et proclament son pouvoir sur la nature et sur l'homme. (Gen. II, III, VI, VII, XIX ; Ex. XII-XV ; Jos. I sq.[1].) « Je chanterai Jahve, car il a fait éclater sa gloire, il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier. Jahve est ma force et le sujet de mes louanges.... Jahve est un vaillant guerrier, Jahve est son nom.... Jahve fait mourir et il fait vivre ; il fait descendre au séjour des morts, et il en fait remonter. Jahve appauvrit et il enrichit ; il abaisse et il élève. De la poussière il retire le pauvre, du fumier il relève l'indigent, pour les faire asseoir avec les grands, et il leur donne en partage un trône de gloire ; car à Jahve sont les colonnes de la terre et c'est sur elles qu'il a posé le monde. (Ex. XV, 1-3; 1 Sam. II, 6-8 ; cf. 2 Sam. V, 7 ; Gen. XXX, 2.) D'autre part, les traditions mythologiques de la Genèse nous montrent ce Dieu jaloux d'un pouvoir qu'il est exposé à se voir ravir, s'il ne veille pas sans relâche sur les empiétements de ses créatures. Jahve dit : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger et de vivre éternellement.... » Jahve descendit pour voir la ville et la tour (de Babel) que bâtissaient les fils des hommes. Et Jahve dit : « Voici, ils formeront un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est

[1] Voy. aussi Psaumes CXXXV, 8-12 ; LXVI, 6 ; LXXIV, 13-15 ; LXXVII, 15-16, 20-21 ; LXXXIX, 11 ; Jérémie XXXII, 20-23.

là ce qu'ils ont entrepris ; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons ! descendons, et là, confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue les uns des autres. » (Gen. III, 12 ; XI, 5-7.)

L'esprit qui anime les vieux récits nationaux et qui, indépendamment de la naïveté qui nous charme, leur communique une impérissable valeur, c'est la foi religieuse qui s'y affirme avec une force et une netteté croissantes. Si les traditions populaires rendent hommage à la force de Jahve, ce n'est pas sous l'empire d'une superstition grossière qui se complaît dans l'accumulation de prodiges destinés à confondre l'esprit et à frapper l'imagination : non, ces affirmations sont inspirées et dominées par une pensée plus haute. La croyance en la puissance de l'Eternel se résout en un sentiment de confiance dans l'assistance divine, dans l'intervention secourable d'une force supérieure à l'homme ; la puissance de Jahve se manifeste et se déploie en faveur de son peuple. Lorsque Moïse, appelé à paraître devant Pharaon, tremble parce qu'il n'a pas la parole facile : « j'ai la bouche et la langue embarassées, » l'Eternel lui répond : « Qui a fait la bouche de l'homme, et qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle? N'est-ce pas moi, Jahve? » (Ex. IV, 10-11 [1].) Lorsque Moïse se demande avec angoisse comment il nourrira la multitude du peuple en marche à travers le désert, Jahve lui dit : « La main de Jahve serait-elle trop courte? Tu verras maintenant si ce que j'ai dit arrivera ou non. » (Nomb. XI, 23.)

L'historiographie religieuse d'Israël, dont il nous est resté de si précieux documents, est conçue tout entière dans cet esprit. Les hauts faits des individus ou de la nation sont bien moins un témoignage de la bravoure personnelle des héros qu'une preuve éclatante de la souveraine puissance de Jahve. Rien de plus caractéristique à cet égard que le récit de la conquête de la Palestine dans le livre de Josué ; la légende de

[1] Comp. Proverbes XX, 12 : « L'oreille qui entend et l'œil qui voit, c'est l'Eternel qui les a faits l'un et l'autre. »

la prise de Jéricho repose sur cette conception religieuse[1]. Il en est de même de plusieurs traditions conservées dans le livre des Juges : l'histoire des victoires de Gédéon n'est que l'illustration de cette foi en la puissance de l'Eternel[2]. Les souvenirs épiques qui entourent le nom de David et de ses contemporains procèdent de la même inspiration. « Viens, dit Jonathan à son écuyer en marchant contre les Philistins, poussons jusqu'aux postes de ces incirconcis. Peut-être l'Eternel agira-t-il pour nous, car rien n'empêche Jahve de sauver au moyen d'un petit nombre comme d'un grand nombre. » (1 Sam. XIV, 6.) L'histoire de la lutte de David contre le géant philistin est le type de cette confiance en la puissance de Dieu qui accorde la victoire à ceux qui ont recours à lui. « Tu marches contre moi avec l'épée, la lance et le javelot, dit David à Goliath ; et moi je marche contre toi au nom de l'Eternel des armées, du Dieu de l'armée d'Israël, que tu as insulté.... Et cette multitude saura que ce n'est ni par l'épée, ni par la lance que l'Eternel sauve. Car la victoire appartient à l'Eternel. Et il vous livre entre nos mains. » (1 Sam. XVII, 47, 49.)

« L'Eternel des armées, Jahve Sebaoth ! » Les interprètes ne sont pas d'accord sur l'origine de ce nom. Peut-être date-t-il de l'époque guerrière du règne de David ; peut-être a-t-il une signification cosmique, les armées désignant la multitude des astres ; une troisième hypothèse applique le terme aux armées invisibles, aux légions d'anges avec lesquelles Jahve combat pour son peuple. Ce qui est hors de doute, c'est que l'emploi fréquent de cette épithète en a peu à peu généralisé le sens primitif. Elle finit par exprimer la notion de la toute-puissance divine. Ce qui prouve qu'elle devint, dans le cours des temps, un simple nom propre, c'est que les traducteurs grecs du premier livre de Samuel et du prophète Esaïe, la rendent constamment par ὁ κύριος σαβαώθ. Mais le sens du terme n'est pas douteux. La version alexandrine des psaumes emploie l'adjectif παντοκράτωρ, qui se rapporte à

[1] Josué, chap. VI. — [2] Juges, chap. VI-VIII.

l'universelle et souveraine puissance de l'Eternel. Telle est aussi la portée de l'épithète dans le livre du second Esaïe[1]. (Esaïe XLV, 12-13; XLVIII, 2; LI, 15; LIV, 5.)

Car c'est aux grands prophètes d'Israël qu'il faut se reporter pour saisir les caractères de la toute-puissance de Dieu. C'est leur esprit qui a profondément pénétré les traditions héroïques du peuple et qui leur a imprimé le cachet religieux que nous avons relevé plus haut. C'est sous leur inspiration que cet attribut de Dieu, comme tous les autres, acquiert une valeur pratique, prend une signification essentiellement morale et entre, non dans le domaine de la spéculation, mais dans la sphère de la conscience. Si Amos, le champion du droit, le héraut de la justice, glorifie la toute-puissance du Dieu d'Israël, c'est pour donner une sanction absolue à l'autorité du souverain justicier, qui protège les faibles et châtie les méchants. « Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, ô Israël, car voici celui qui a formé les montagnes et créé le vent, et qui fait connaître à l'homme ses pensées, celui qui change l'aurore en ténèbres, et qui marche sur les hauteurs de la terre, son nom est l'Eternel, le Dieu des armées... Il a créé les Pléiades et l'Orion, il change les ténèbres en aurore, il obscurcit le jour pour en faire la nuit, il appelle les eaux de la mer et les répand à la surface de la terre : Jahve est son nom. Il fait lever la ruine sur les puissants, et la ruine vient sur les forteresses. » (IV, 12-13; V. 8-9.)

Ce qui de plus en plus caractérise la conception des prophètes, c'est qu'elle cesse d'être purement physique et matérielle[2] pour se mettre en harmonie avec la notion du Dieu moral, conquête impérissable de la conscience prophétique. Ce progrès est visible surtout dans l'expression des sentiments que fait naître la conviction de la puissance divine, ou plutôt cette conviction est elle-même une émotion, ébranlement in-

[1] H. Krueger, *Essai sur la théologie d'Esaïe XL-LXVI*, 1881, p. 11-14.

[2] Il convient de noter que les paroles qui affirment la puissance du Dieu créateur ont le plus souvent une signification morale et théologique, et que l'on se tromperait en y voyant l'expression d'une idée purement physique. Voy. p. ex. les Psaumes XIX, XXIX, CIV.

térieur de l'être tout entier en présence des manifestations grandioses et saisissantes de l'Eternel. La révélation de la toute-puissance divine se réalise dans la conscience humaine, sous forme de crainte respectueuse, de profonde humilité, d'obéissance et de soumission, de confiance en la protection et en l'assistance du Très-Haut. « Ne me craindrez-vous pas, dit l'Eternel, ne tremblerez-vous pas devant moi ? C'est moi qui ai donné à la mer le sable pour limite, limite éternelle qu'elle ne doit pas franchir ; ses flots s'agitent, mais ils sont impuissants ; ils mugissent, mais ils ne la franchissent pas... sachez que c'est moi qui suis Dieu, et qu'il n'y a point de dieux à côté de moi ; je fais vivre et je fais mourir, je blesse et je guéris, et personne ne délivre de ma main... » « Ceux-ci s'appuient sur leurs chars, ceux-là sur leurs chevaux ; nous, nous invoquons le nom de l'Eternel notre Dieu ; eux, ils plient et ils tombent ; nous, nous tenons ferme et restons debout[1]. » Qu'on lise, dans les Psaumes, les passages qui renferment les plus catégoriques affirmations de la toute-puissance divine, — « Il dit, et la chose arrive ; il ordonne, et elle existe... » « Tout ce que l'Eternel veut, il le fait. » — « Notre Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut[2] » ; — que l'on examine attentivement le contexte de ces paroles, et l'on se convaincra qu'elles ne sont pas des thèses abstraites, destinées à établir quelque vérité objective, indépendante des dispositions intérieures du poète sacré qui l'énonce ; loin de là : le psalmiste n'exalte la grandeur et la force souveraine de l'Eternel que parce qu'il y trouve un motif d'espérance et de courage. « Ce n'est pas une grande armée qui sauve le roi, ce n'est pas une grande force qui délivre le héros. Le cheval est impuissant pour assurer le salut, et toute sa vigueur ne donne pas la délivrance. Voici, l'œil de l'Eternel est sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent en sa bonté, afin d'arracher leur âme à la mort et de les faire vivre au milieu de la famine. » (Psaume XXXIII, 15-19 ; comp. Psaume IV, 9.)

[1] Jérémie V, 22 ; X, 6-7 ; XXVII, 5 ; XXXII, 17, 18, 19, 37 ; Psaumes LXXIV, 16-17 ; LXXVII, 18-19 ; CXXXV, 6-8 ; Deutér. XXXII, 39 ; Psaume XX, 8-9.

[2] Ps. XXXIII, 9 ; CXXXV, 6 ; CXV, 3 ; comp. LXVI, 7.

Dans sa marche ascendante à travers les âges, la notion religieuse de la force créatrice et conservatrice de Jahve s'unit toujours plus étroitement avec la conception des attributs moraux de la divinité : la toute-puissance de l'Eternel est inséparable de sa bonté, de sa justice, de sa sagesse ; elle n'est que le pouvoir exécutif d'une volonté secourable au malheureux, favorable au juste, redoutable au pécheur. « Les cieux célèbrent tes merveilles, ô Eternel !... Eternel, Dieu des armées, qui est comme toi puissant, ô Eternel ? Tu domptes l'orgueil de la mer ; quand ses flots se soulèvent, tu les apaises... C'est à toi qu'appartiennent les cieux et la terre, c'est toi qui as fondé le monde et ce qu'il renferme. Tu as créé le nord et le midi ; le Thabor et l'Hermon se réjouissent à ton nom. Ton bras est puissant, ta main forte, ta droite élevée. La justice et l'équité sont la base de ton trône, la bonté et la fidélité sont devant ta face. » (Psaume LXXXIX, 6, 9-10, 12-15, comp. CXLVII, 5-11.) Dans un grand nombre de chapitres, le livre de Job présente des variations magnifiques sur ce thème inépuisable : « En Dieu résident la sagesse et la puissance. » (XII, 13, lire tout le développement, v. 13-25[1].) Le poète relève avec une vigueur saisissante le caractère irrésistible de la toute-puissance divine : « S'il passe, s'il saisit, s'il traîne à son tribunal, qui s'y opposera ? » (XI, 10.) Mais pour être irrésistible, cette puissance n'est pas aveugle et arbitraire. Eliphaz la célèbre comme le refuge de ceux qui sont dans l'adversité, comme l'appui tutélaire des faibles : c'est la puissance du Dieu qui blesse, mais dont la main guérit, qui réjouit et enrichit celui qu'il a dépouillé, (V, 8-27.) Ce Dieu puissant est aussi le Dieu juste. « Non certes, dit Elihu, Dieu ne commet pas l'iniquité, le Tout-puissant ne viole pas la justice. Qui l'a chargé de gouverner la terre ? Qui a confié l'univers à ses soins ? » (XXXIV, 12-13.) Enfin la volonté de l'Eternel est éclairée par sa sagesse et se réalise suivant un plan conçu par son intelligence. Ce témoignage rendu au Créateur du ciel et de la terre, cet hommage

[1] Comp. XXXVI, 5 : « Dieu est puissant par la force de son intelligence. »

à sa toute-puissance invariablement associée à sa sagesse, se traduit, dans l'âme du héros, en une humilité qui le prosterne devant l'ineffable majesté du Très-Haut. « Je reconnais que tu peux tout, et que rien ne s'oppose à tes pensées !... oui, j'ai parlé, sans les comprendre, de merveilles qui me dépassent et que je ne conçois pas[1]. »

Cependant la pensée religieuse d'Israël devait s'élever encore plus haut. La notion de la toute-puissance divine, transportée dans la sphère morale, mise au service de la justice et de la sagesse, s'enrichit d'une idée qui, sous l'ancienne alliance, fait déjà pressentir l'Evangile. Le Dieu créateur est aussi le Dieu sauveur. Ce n'est pas dans la création et la conservation du monde, c'est dans la rédemption du peuple élu que se révèle parfaitement la toute-puissance de l'Eternel, c'est là qu'elle célèbre son plus éclatant triomphe. Nulle part cette synthèse de l'idée de la puissance divine et de la notion du salut n'a été réalisée avec plus de profondeur que dans les discours du grand prophète inconnu de l'exil. Pour célébrer l'immensité de la création au sein de laquelle les nations ne sont que néant et vanité, « une goutte d'un seau, un grain de poussière sur une balance, » l'auteur sacré rencontre des accents aussi émouvants que les plus belles pages du livre de Job ; il exprime, avec non moins d'énergie, la puissance de l'Eternel : « Je suis dès le commencement, et nul ne délivre de ma main. J'agirai : qui s'y opposera ? » Il puise, dans la foi en la toute-puissance de ce Dieu « qui ne se fatigue et ne se lasse point » une force indomptable et une vigueur toujours nouvelle[2]; mais surtout il voit dans la puissance créatrice le moyen victorieux et l'instrument béni du relèvement d'Israël, partant du salut de l'humanité. Le retour du peuple exilé qui reprend le chemin de la patrie, la restauration politique et religieuse de la nation, la régénération matérielle et spirituelle de « Jacob, » qui sera lui-même la lumière des païens et le témoin de Jahve devant tous les ha-

[1] XLII, 2-3. Lire les chap. XXXVIII-XLI ; XXXVI, 5 et suiv. ; XXXVII ; IX, 2-10 ; XXVI, 5-13.

[2] Esaïe XL, 12-17 ; XLIII, 13 ; XL, 26-31.

bitants de la terre, toutes ces œuvres merveilleuses seront l'effet et la manifestation de la puissance de l'Eternel. « Ainsi parle l'Eternel, ton rédempteur, celui qui t'a formé dès ta naissance : moi, l'Eternel, j'ai fait toutes ces choses ; seul j'ai déployé les cieux, seul j'ai étendu la terre... je dis de Jérusalem : elle sera habitée, et des villes de Juda : elles seront rebâties. ...Moi, l'Eternel, je t'ai appelé (mon serviteur, mon élu) pour le salut, et je te prendrai par la main ; je te garderai, et je t'établirai pour traiter alliance avec le peuple, pour être la lumière des nations, pour ouvrir les yeux des aveugles, pour faire sortir de prison les captifs et de leur cachot ceux qui habitent dans les ténèbres... » « Je forme la lumière et je crée les ténèbres ; je donne la prospérité, et je crée l'adversité : moi, l'Eternel, je fais toutes ces choses. Que les cieux répandent d'en-haut, et que les nuées laissent couler la justice ! Que la terre s'ouvre, que le salut y fructifie, et qu'il en sorte à la fin la délivrance ! Moi l'Eternel, je crée ces choses[1]. » L'ancien nom du Dieu d'Israël, le « Fort de Jacob, » le « Puissant de Jacob[2] » prend ainsi une signification nouvelle, puisqu'il ne désigne plus seulement des miracles accomplis dans le domaine de la nature, il s'applique à l'ensemble des dispensations de l'Eternel relatives au salut de la nation. « Ainsi parle Jahve, roi d'Israël, et son rédempteur, Jahve Sabaoth ; je suis le premier et le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu... » « Notre rédempteur, c'est celui qui s'appelle Jahve Sabaoth, c'est le saint d'Israël. » Aussi n'est-il pas étonnant que la nature entière soit conviée à prendre part à l'allégresse universelle et à saluer, dans le Dieu qui a créé toutes choses, le Sauveur qui rachète et pardonne. « Cieux, réjouissez-vous, car l'Eternel a agi : profondeurs de la terre, retentissez d'allégresse ! montagnes, éclatez en cris de joie ! Vous aussi, forêts, avec tous vos arbres ! Car l'Eternel a racheté Jacob, il a manifesté sa gloire en Israël... J'efface tes transgressions comme un nuage, et tes péchés comme une nuée. » Témoins de cette œuvre de merveilleuse délivrance, les peu-

[1] XLIV, 24-26 ; XLII, 6-7 ; XLV, 7-8 ; comp. XLVIII, 12-16 ; L, 2 ; LI, 9-16.
[2] XLIX, 26 ; LX, 16 ; comp. Gen. XLIX, 24 ; Esaïe I, 24.

ples reconnaîtront d'un commun accord qu'« en l'Eternel seul résident la justice et la force[1]. »

Si les derniers grands prophètes, dont le témoignage nous a été conservé dans le recueil canonique de l'Ancien Testament, *moralisent* la conception de la toute-puissance divine en la subordonnant à la notion de la justice ou de la bonté de Dieu, on trouve dans quelques livres apocryphes une autre association d'idées, correspondante à l'esprit général qui règne dans ces écrits. La puissance de Dieu s'y trouve unie à sa sagesse. « Grande est la sagesse du Seigneur, il est fort en puissance. » (Ecclésiastique XV, 18); bien plus : « la sagesse est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation vraie de la gloire du Tout-Puissant. » (Sapience VII, 25)... « C'est la force même, dit encore la Sapience, c'est la force qui est la base de ta justice, et c'est le fait que tu es le maître de tous qui t'engage à user envers tous de modération. Tu aimes à montrer ta force là où l'on refuse de croire à ta toute-puissance, et tu châties l'audace de ceux qui la connaissent. Mais tu sais aussi la contenir, et tu juges avec mansuétude; tu nous gouvernes avec beaucoup de douceur; car tu peux toutes les fois que tu veux. » (XII, 16-18).

Le christianisme recueille l'héritage que lui a transmis le prophétisme arrivé à son plus riche épanouissement, il implique et suppose le développement religieux de toute l'ancienne alliance.

La parole que, dans ses appels à la repentance, le précurseur du Christ adresse aux pharisiens et aux sadducéens, s'inspire aussi de l'esprit des anciens prophètes : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père, car je vous dis que de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham. » (Mat. III, 9.) De même, la parole de l'ange à Marie, dans la scène de l'annonciation : « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc I, 37), est l'écho d'une parole que la Genèse prête à Jahve à l'occasion d'un événement analogue. (Genèse XVIII, 14.)

[1] Esaïe XLIV, 6; XLVII, 4; comp. LIV, 5; XLIV, 22-23; XLV, 24; comp. Zach. VIII, 6-7.

Ainsi la notion chrétienne de la toute-puissance divine n'est que la continuation et le prolongement de l'idée si féconde et si haute que renferment les discours du second Esaïe. Elle rencontre son application la plus élevée et, si j'ose ainsi parler, elle trouve son emploi et son exercice le plus complet dans la réalisation des desseins de grâce et de charité, arrêtés par le Père céleste pour sauver l'humanité pécheresse et malheureuse. Le Dieu de Jésus-Christ, « le Père, Seigneur du ciel et de la terre » (Mat. XI, 25), qui commande aux forces de la nature, qui domine souverainement et dirige la marche de l'histoire, fait concourir toute chose à l'établissement de son règne et manifeste sa puissance par le triomphe de sa justice et de son amour. Il tient dans sa main les destinées de tous les enfants des hommes. « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme, craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne. » (Mat. X, 28.) Quand les disciples, bouleversés par la déclaration du Maître sur la difficulté que rencontrent les riches à entrer dans le royaume des cieux, lui demandent avec angoisse : « Qui donc peut être sauvé ? » il arrête sur eux son regard et leur répond : « Cela est impossible aux hommes, mais toutes choses sont possibles à Dieu. » (Mat. XIX, 23-26.)

Mais n'y a-t-il pas eu, dans la vie de Jésus, une heure mystérieuse et redoutable, où une poignante expérience a révélé au Fils de l'homme que la puissance de Dieu peut se heurter à d'invincibles obstacles ? N'est-ce pas en vain que, priant et luttant à Gethsémané, il a fait appel à une volonté qui, pour être divine, n'en a pas moins été impuissante ? Et le Fils lui-même, en disant : « S'il est possible », ne semble-t-il pas avoir admis que son Père pût être vaincu ? La répugnance de la conscience chrétienne à admettre une pareille hypothèse procède d'un sentiment que justifient l'attitude et la parole de Jésus. Il suffit de pénétrer le sens de cette prière sublime, rapportée par nos évangiles avec des variantes qui sont des explications précieuses [1], pour se convaincre que la

[1] Marc XIV, 26 : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi

prétendue impuissance de Dieu n'est pas une impuissance métaphysique, résultant de la nature des choses et s'imposant à la volonté de l'Eternel en vertu d'une loi nécessaire et inéluctable. Non, il s'agit ici d'une impossibilité morale, fondée sur la libre et souveraine décision du Père céleste, dont les voies ne sont pas nos voies, et dont les pensées sont au-dessus de nos pensées autant que les cieux sont élevés au-dessus de la terre. C'est bien là l'interprétation que donne de la scène de Gethsémané l'auteur de l'Epître aux Hébreux : « C'est le Christ qui, dans les jours de sa chair, ayant présenté avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui *pouvait* le sauver de la mort, et ayant été exaucé à cause de sa piété, a appris, bien qu'il fût Fils, l'obéissance par les choses qu'il a souffertes. » (V, 7-8.) Le silence que le Père oppose à la prière du Fils nous indique dans quelle direction il faut chercher la solution d'un problème que se pose la conscience avec une anxiété troublante : cette solution, inaccessible à la spéculation métaphysique, n'est pas fournie de toute pièce à la réflexion du penseur, mais elle est pressentie par la foi et acceptée par l'obéissance et l'humilité du chrétien [1].

On a soutenu que la foi en la toute-puissance divine n'oc-

ce calice ; toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne. » — Mat. XXVI, 39 : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi »; v. 42 : « Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite. » — Luc XXII, 42 : « Père, si tu voulais faire passer ce calice loin de moi,... toutefois que ta volonté soit faite, et non la mienne. ».

[1] « Ici, comme toujours et partout, je m'adresse à Jésus-Christ et lui demande : « Qu'as-tu fait en présence des malheurs dont tu entendais parler : la chute de la tour de Siloé, le massacre d'innocents Galiléens ordonné par Pilate ? As-tu expliqué ? Non. Tu as adressé aux survivants un appel au repentir, et tu n'as pas prétendu comprendre. Et qu'as-tu fait quand tu as été frappé toi-même ? Qu'as-tu fait devant l'opposition de ton peuple, la haine des prêtres, l'abandon de tes disciples ? » Mes frères, Jésus a toujours espéré et toujours attendu. Jamais vous ne rencontrerez sur ses lèvres d'explications inutiles, et s'il a gardé jusqu'à la fin l'assurance que son Père était bien le Père, c'est qu'il avait entendu sa voix, expérimenté sa présence et senti son amour. Et alors, en face du plus grand des mystères de l'histoire, sa mort sur la croix, il a dit : « Le Père est avec moi. » M. Stapfer, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1er juillet 1906, p. 9.)

cnpe pas, dans le Nouveau Testament, la place prépondérante que lui assignent les prophètes et les écrivains sacrés de l'ancienne alliance. Si l'on veut dire par là que la somme des paroles rendant témoignage et hommage à la puissance de Dieu est plus considérable dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, on a sans doute raison[1], mais cette appréciation purement quantitative ne préjuge en rien la question de fond. En effet, si l'on entendait insinuer que Jésus ou les apôtres ont cru avec moins d'énergie et de certitude à la toute-puissance divine que n'ont fait les Esaïe, le livre de Job ou les psalmistes, il faudrait repousser absolument une thèse aussi téméraire que dangereuse. Quand la pensée du christianisme naissant n'aurait pas été nourrie de la moelle religieuse des prophètes, quand elle n'aurait pas puisé chez eux la conviction que le Créateur du ciel et de la terre en est aussi le Maître souverain, elle aurait trouvé, au cœur même de la révélation du Père céleste, l'inébranlable confiance dans le triomphe éternel du royaume des cieux, fin suprême de la nature et de l'histoire. C'est dire que le pouvoir divin, invariablement inspiré par un vouloir charitable et salutaire, est à la base de l'œuvre du salut, et donne à la rédemption individuelle ou collective sa réalité victorieuse, sa force et sa sanction. Les déclarations scripturaires qui relèvent et glorifient avec le plus d'autorité la toute-puissance de Dieu, affirment qu'en dernière analyse cette puissance est au service de son amour, ou plutôt qu'elle est l'amour lui-même réalisant ses desseins, déployant ses énergies et assurant sa victoire. « Dieu est puissant pour vous combler de toutes sortes de grâces, afin qu'ayant toujours de tout en pleine suffisance, il vous reste du superflu pour toutes sortes de bonnes œuvres... (2 Cor. IX, 8.) « (Sachez) quelle est, envers nous qui croyons, l'infinie grandeur de sa puissance, à la juger par l'efficacité puissante de sa force, qu'il a déployée en Christ, lorsqu'il l'a ressuscité des morts, et qu'il l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute

[1] Rappelons que les passages Hébr. I, 3; VII, 25; 2 Pierre I, 3 se rapportent au Christ, non à Dieu

principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité et de tout nom qui se peut nommer, non-seulement dans ce temps-ci, mais encore dans le siècle à venir. » « A celui qui peut, par la puissance qui se déploie en nous, faire infiniment au-delà de ce que nous demandons et pensons, à lui soit la gloire dans l'Eglise et en Jésus-Christ, dans tous les âges, aux siècles des siècles. » (Eph. I, 19-21; III, 20-21.)

III

Il nous semble que nous sommes maintenant en possession de données précieuses et fécondes qui nous permettent de constituer la notion de la toute puissance divine.

En s'emparant des témoignages que renferme l'Ecriture sainte, la conscience chrétienne ne se courbe pas sous une autorité étrangère; elle trouve dans ces témoignages l'affirmation d'expériences religieuses et morales qui, malgré la différence des temps et des lieux, réveille en elle un profond et mystérieux écho; elle se forme et grandit elle-même à l'école des prophètes et des apôtres; elle se nourrit de la substance de l'Evangile; elle saisit, avec une joyeuse gratitude, la parenté spirituelle qui règne entre l'âme des héros bibliques et celle du croyant d'aujourd'hui. La seule tâche qui incombe au théologien consiste à donner une expression exacte et complète au sentiment chrétien, à traduire en formules précises la piété des premiers organes et témoins de l'Evangile. Plus la dogmatique réussira à se faire l'interprète fidèle et docile de la pensée religieuse de Jésus et de ses croyants, plus elle remplira sa mission scientifique et, par là, rendra service à l'Eglise.

Ce n'est point pour expliquer l'origine du monde ou pour rendre compte de la marche de la nature et de l'histoire que l'âme religieuse affirme la toute-puissance divine. La foi, dont procède une affirmation pareille, n'est pas une manifestation élémentaire et naïve de l'esprit scientifique ou de la spéculation philosophique, elle n'a pas la prétention de résoudre l'énigme de l'univers, elle ne recherche pas le pourquoi et le comment des phénomènes, elle ne ressortit pas

au domaine de la raison théorique, elle obéit à des nécessités d'ordre pratique et répond à un intérêt vital. Dans le sentiment de son impuissance et de sa faiblesse, l'homme religieux s'élance par-delà les sphères de la vie terrestre et passagère jusqu'à un être qui le sauve de sa détresse et de sa misère, le délivre de ce monde fragile et périssable, et lui assure la protection et le secours dont il a besoin.

Il est donc vrai de dire que croire à la toute-puissance divine, c'est éprouver et affirmer la pleine et entière dépendance de la créature vis-à-vis de la divinité : la foi à l'omnipotence de Dieu est un des éléments primitifs et irréductibles du sentiment religieux [1]. Prise dans cette acception générale, elle n'est pas particulière au christianisme; elle se rencontre à un degré plus ou moins élevé dans toutes les religions, ainsi que nous l'avons constaté dès le début de cette étude. Mais chaque religion imprime à ce sentiment vague de la dépendance, à cette foi générale en la toute-puissance de Dieu un cachet distinct et un caractère spécial.

Sur le terrain de la révélation évangélique, dans la sphère de l'expérience chrétienne, l'attribut de la toute-puissance divine ne désigne pas une force aveugle et arbitraire, un pouvoir ou un vouloir indéterminé et capricieux. Inséparable des perfections morales de Dieu, il est en harmonie avec le caractère de celui auquel Jésus nous a appris à dire : « notre Père » ; il est l'apanage d'un être souverainement sage, absolument saint, d'une bonté et d'un amour inaltérables. C'est dire que la foi chrétienne en un Dieu tout-puissant ne puise pas en dernière analyse sa force et sa preuve dans la contem-

[1] Voy. SCHLEIERMACHER, *ouv. cité*, § 54. Sa définition célèbre de la toute-puissance divine est entièrement dominée par cette conception. Voy. le correctif apporté par A. SABATIER : « Sans doute le chrétien frissonne encore devant la majesté de la puissance formidable qui se révèle pour lui au spectacle de la nature; sans doute il éprouve le sentiment du néant de son être et de la distance infinie qui le sépare du Dieu inconnu ; mais ce n'est là qu'un moment de sa vie intérieure et, loin d'y trouver le fond de sa conscience, il ne ressent cet écrasement que pour aviver le désir d'y échapper et la joie de surmonter incessamment par sa foi l'angoisse de ce dualisme. » (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, p. 558.)

plation de l'univers[1] que le Créateur appelle à l'existence et dont il guide invariablement la marche à travers l'espace et le temps; s'appuyant sur le témoignage des héros de l'ancienne et de la nouvelle alliance, s'inspirant de l'esprit du Christ, elle affirme que l'*omnipotence divine est la faculté en vertu de laquelle Dieu réalise victorieusement tous les desseins qui répondent à sa volonté sainte et miséricordieuse.* Loin de rencontrer la moindre résistance à la réalisation du plan du salut, le Dieu tout-puissant « a des moyens admirables de se servir tellement des diables et des méchants, qu'il sait convertir en bien le mal qu'ils font, et duquel ils sont coulpables. Et ainsi en confessant que rien ne se fait sans la providence de Dieu, nous adorons en humilité ces secrets qui nous sont cachés, sans nous enquérir par dessus nostre mesure : mais plustost appliquons à nostre usage ce qui nous est monstré en l'Escriture saincte, pour estre en repos et seureté : d'autant que Dieu qui a toutes choses sujettes à soy, veille sur nous d'un soin paternel, tellement qu'il ne tombera pas un cheveu de nostre teste sans son vouloir. Et ce pendant tient les diables et tous nos ennemis bridés, en sorte qu'ils ne peuvent nous faire aucune nuisance sans son congé[2]. » Croire ainsi au Dieu tout-puissant, ce n'est pas professer une simple doctrine, énoncer une théorie philosophique, c'est accomplir un acte de foi, c'est-à-dire de confiance et d'obéissance, d'humilité et d'abandon ; c'est saisir, par-delà les forces brutales de la nature ou les événements déconcertants de l'histoire, la présence perpétuelle et l'infatigable action d'une pensée qui, parfois inique, absurde, révoltante au gré de notre jugement, finira par se révéler dans son impeccable sagesse et sa parfaite bonté. Celui qui posséderait une foi pareille et qui saurait la réaliser à tous les moments de sa vie, serait vrai-

[1] On aurait tort, cependant, de méconnaître la légitimité relative de ce point de vue. Comp. Bouvier, *Dogmatique*, I, 145 : « La science de la nature augmentant tous les jours sous nos yeux le trésor des merveilles de la création, la toute-puissance de Dieu est une de ses perfections qui frappe le plus le penseur religieux et le remplit d'un sentiment aussi profond qu'intense d'adoration. »

[2] *Confession gallicane*, Art. VIII.

ment le vainqueur et le maître du monde; il trouverait, dans son absolue dépendance vis-à-vis de Dieu, l'indépendance absolue vis-à-vis des hommes et des choses; quand l'univers entier s'armerait pour l'écraser, il saurait que son Père est plus grand que l'univers, que tout appartient à celui qui croit que, si Dieu est pour nous, nul ne saurait être contre nous, parce que nul ne saurait nous ravir de la main de celui que nous invoquons comme notre Seigneur, « créateur tout-puissant du ciel et de la terre ». Telle fut la foi de Jésus; c'est pour cela qu'il a pu dire : « Tout m'a été confié par mon Père ; à moi a été donnée toute puissance au ciel et sur terre. » (Mat. XI, 27; XXVIII, 18.)

Voilà le contenu positif de la foi chrétienne en la toute-puissance divine. En voici maintenant la portée critique.

Nous éliminons de la dogmatique chrétienne toute proposition qui dépasse les données fournies par la révélation et les expériences accessibles à la piété[1]; nous conservons à chacune de nos thèses son caractère pratique et religieux; nous ne transformons pas en articles de foi les hypothèses de la théologie, et nous nous gardons de confondre les réalités vivantes que confesse l'Eglise avec les spéculations oiseuses et téméraires auxquelles se livre l'Ecole. Dans le cas présent, nous renonçons à rechercher de quelle manière s'exerce et s'applique la toute-puissance divine, nous repoussons toute tentation de décrire les modalités de l'action de Dieu, nous n'essayons pas de déterminer les analogies ou les différences qui règnent entre le vouloir de Dieu et le vouloir de l'homme, nous ne nous hasardons pas à définir le rapport qu'il y a en Dieu entre le vouloir et le pouvoir, nous opposons ainsi une fin de non recevoir catégorique à la plupart des problèmes agités par la scolastique ancienne ou moderne[2]. Dieu qui

[1] Al. Schweizer remarque fort judicieusement que toute thèse dogmatique qui ne répond pas à un intérêt religieux et ne procède pas des besoins réels et vivants de la piété, donne dans la scolastique. *Dogmatik der reform. Kirche*, I, 261 suiv. (Il fait cette observation en traitant de la toute-puissance divine.)

[2] La philosophie éclectique de V. Cousin et de son école n'a pas été moins aventureuse dans son dogmatisme que nos vieux scolastiques. Voy. E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 1862 [3], I, 47 suiv.

peut tout ce qu'il veut, veut-il aussi tout ce qu'il peut ? La toute-puissance divine porte-t-elle sur le possible comme sur le réel ? Comment marquer la limite entre ce que Dieu permet et ce qu'il ordonne ? Comment comprendre la relation entre la cause première et les causes secondes ? Comment s'imaginer qu'il nous sera possible de réduire l'une et les autres au même dénominateur ?

Poser des questions pareilles et se bercer de l'espoir de les résoudre, c'est élargir gratuitement les limites de notre compétence, c'est supposer que nous sommes à même de construire la psychologie ou la logique de Dieu ; or il faudrait être le Père éternel pour statuer sur la vie intérieure de Dieu et sur le mode de son activité. Libre à chacun d'émettre des conjectures tant qu'il a conscience de la nature et de la valeur des produits de sa réflexion ou de sa fantaisie. Sans doute aussi il est permis, que dis-je, il est nécessaire de recourir à des images et à des symboles pour donner aux vérités de la foi une forme concrète et saisissable à la pensée ou à l'imagination ; mais nous commettrions une grave erreur, si nous nous avisions de transformer en réalités objectives et métaphysiques les anthropomorphismes créés par les besoins de notre esprit et correspondant aux lois psychologiques de notre être spirituel.

Le départ que nous essayons de faire entre les certitudes primordiales de la foi et les explications secondaires de la science, n'équivaut pas à un suicide ou à une abdication de la théologie. Il est le résultat nécessaire de ce que l'on pourrait appeler la vérification des pouvoirs, ou de l'examen scrupuleux des attributions et des compétences. Interprète de la foi, la dogmatique n'a pas qualité pour se substituer à la foi dont elle usurperait la dignité et les droits. Or, c'est la foi elle-même qui opère le grand triage, c'est elle qui nous enseigne à quelle condition il faut affirmer et dans quelle mesure il y a lieu d'ignorer et de s'abstenir.

Pour établir plus solidement les résultats qui précèdent, nous osons convier le lecteur à tenter une double contre-épreuve, l'une qui nous reporte au passé le plus glorieux de

notre Eglise, l'autre qui nous fait pénétrer au cœur même du présent en nous initiant à quelques-unes de ses préoccupations les plus capitales et les plus troublantes.

IV

La notion purement religieuse de la toute-puissance divine, que nous avons essayé de développer et de défendre en nous inspirant de l'enseignement unanime de l'Ancien et du Nouveau Testament, est la seule qui réponde au point de vue de nos Réformateurs. Elle trouve, dans la tradition primitive de l'Eglise évangélique, une confirmation éclatante et peut, à un double titre, invoquer l'autorité des pères spirituels du protestantisme. D'une part, Luther et Calvin, de même que tous leurs glorieux collaborateurs, font ressortir le caractère essentiellement pratique de la foi en la toute-puissance de Dieu; acte de confiance et d'obéissance, cette foi se réalise par la soumission de la volonté et l'humilité du cœur; elle est l'affirmation, par la conscience chrétienne, de la manifestation du Dieu créateur, qui gouverne souverainement le monde et dirige en maître les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire. D'autre part, nos Réformateurs, obéissant à un intérêt purement religieux et moral, renferment leurs pensées et leurs déclarations dans l'enceinte de la foi et proscrivent énergiquement toute spéculation qui franchirait les limites de l'expérience, fille de la révélation.

Est-il besoin de citer des textes? Ils sont si nombreux qu'on a l'embarras du choix et qu'il faut savoir se borner.

Il faut rappeler d'abord les nombreuses explications du premier article du symbole apostolique renfermées dans les œuvres de Luther. En commentant le *Credo*, le Réformateur a toujours soin de conserver la première personne du singulier; il entend affirmer par là le caractère éminemment personnel de la foi qui, en confessant la toute-puissance du Créateur, part des expériences les plus immédiates du fidèle, des dons qui lui ont été départis, des bienfaits qu'il a reçus, de la vie dont Dieu est l'auteur, de la protection qu'il lui assure, des bénédictions matérielles et spirituelles dont il le

comble[1]. « Si Dieu, dit-il ailleurs, si Dieu est tout-puissant, qu'est-ce donc qui pourrait me faire défaut ? S'il est le Créateur du ciel et de la terre, s'il est le maître de toutes choses, qui donc saurait me dépouiller ou me nuire ? Comment toutes choses ne concourraient-elles pas à mon bien, alors que celui-là m'est propice, auquel toutes choses sont obéissantes et soumises[2] ? » Aussi cette foi n'est-elle pas une simple croyance, une *frigida opinio ;* elle se résout en adoration et en actions de grâces, elle se traduit en obéissance et en joyeux empressement à servir ce Père tout-puissant : *pro quibus omnibus illi gratias agere, pleno ore laudem tribuere, inservire, obsequi, merito debeo*[3].

Calvin est non moins catégorique. Les passages de son *Institution* consacrés à la notion de la toute-puissance divine sont inspirés et dominés par l'intérêt vivant de la piété, qui donne à ses développements une émotion contenue et une chaleur à laquelle nul lecteur ne saurait rester insensible. « De fait, le Seigneur s'attribue toute-puissance, et veut que nous la recognoissions estre en luy : non pas telle que les Sophistes l'imaginent, vaine, oisive, et quasi assopie : mais tousiours veillante, pleine d'efficace et d'action, et aussi qu'il ne soit pas seulement en general et comme en confus le principe du mouvement des créatures (comme si quelcun ayant une fois fait un canal, et adressé la voye d'une eau à passer dedans, la laissoit puis apres couler d'elle-mesme) mais qu'il gouverne mesme et conduise sans cesse tous les mouvements particuliers. Car ce que Dieu est recognu tout-puissant, n'est pas pour ce qu'il puisse faire toutes choses, et neantmoins se repose, ou que par une inspiration generale il continue l'ordre de nature tel qu'il a disposé du commencement : mais d'autant que gouvernant le ciel et la terre par sa providence, il compasse tellement toutes choses, que rien n'advient sinon ainsi qu'il l'a déterminé en son conseil. (Ps. CXV,

[1] *Catechismus major*, Pars II, § 12-18 ; *Catechismus minor*, Pars II, § 2.

[2] *Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater unsers*, 1520 (premier canevas des catéchismes, édit. d'ERLANGEN, t. XXII, p. 17).

[3] *Cat. minor*, II, § 2. Comp. *Cat. major*, II, § 19-24.

3.) Car quand il est dit au Psaume, qu'il fait tout ce qu'il veut, cela s'entend d'une volonté certaine et propos délibéré. Et de fait, ce seroit une maigre fantaisie, d'exposer les mots du prophète selon la doctrine des philosophes, assavoir que Dieu est le premier motif, pource qu'il est la cause et le principe de tout mouvement : en lieu que plustost *c'est cette vraye consolation, de laquelle les fidèles adoucissent leur douleur en adversitez, assavoir qu'ils ne souffrent rien que ce ne soit par l'ordonnance et le commandement de Dieu, d'autant qu'ils sont sous sa main.* Que si le gouvernement de Dieu s'estend ainsi à toutes ses œuvres, c'est une cavillation puérile de le vouloir enclorre et limiter dedans l'influence et le cours de nature. Et certes tous ceux qui restreignent en si estroites limites la providence de Dieu, comme s'il laissoit toutes créatures aller librement selon le cours ordinaire de nature, *desrobent à Dieu sa gloire, et se privent d'une doctrine qui leur seroit fort utile : veu qu'il n'y a rien plus misérable que l'homme, si ainsi estoit que les mouvements naturels du ciel, de l'air, de la terre et eaux eussent leur cours libre contre luy.* Joint qu'en tenant telle opinion, c'est *amoindrir trop vilainement la singulière bonté de Dieu envers un chacun.... On se peut assurément reposer en sa protection, veu que toutes choses qui pourroyent nuire de quelque part que ce soit, sont suiettes à sa volonté,* veu que Satan avec toute sa rage et son appareil est reprimé par la volonté d'iceluy comme d'une bride, et veu que ce qui peut contrevenir à nostre salut est submis à son commandement. Il ne faut pas penser qu'il y ait autrement moyen de corriger ou appaiser les espouvantements ou craintes excessives et superstitieuses que nous concevons aisément quand les dangers se présentent, ou que nous les appréhendons. Je dis que nous sommes craintifs d'une façon superstitieuse, si quand les créatures nous menaçent ou présentent quelque espouvantement, nous les redoutons comme si elles avoyent quelque pouvoir de nuire d'elles mesmes, ou qu'il nous en vinst quelque dommage par cas fortuit, ou que Dieu ne fust point suffisant pour nous aider à l'encontre d'icelles. Comme

pour exemple, le prophète défend aux enfants de Dieu de craindre les estoilles et signes du ciel, comme font les incrédules. (Jér. X, 2.) Certes il ne condamne point toute crainte: mais d'autant que les infidèles transfèrent le gouvernement du monde de Dieu aux estoilles, ils imaginent que tout leur bon heur ou mal heur dépend d'icelles, et non pas de la volonté de Dieu. Ainsi au lieu de craindre Dieu, ils craignent les estoilles, planetes et cometes. Ainsi, qui voudra éviter ceste infidélité, qu'il se souvienne toujours que la puissance, action ou mouvement qu'ont les créatures, n'est point une chose que se pourmène et oblige à leur plaisir: mais que Dieu par son conseil secret y gouverne tellement tout, que rien d'advient qu'il n'ait lui-mesme déterminé dans son sçu et vouloir. (*Institution chrétienne*, édit. 1559. I, 16, 3. Comp. I. 5 passim ; I, 16, 4; I, 14, 4[1].)

Le second enseignement qui découle des principes pro-

[1] *Sermon XC sur le livre de Job :* « Quand nous disons que Dieu est Tout-Puissant, cela n'est pas seulement *pour l'honorer :* mais afin que nous puissions *estre à repos, et que nous soyons invincibles contre toutes tentations.* Car selon que la puissance de Dieu est infinie, *il nous saura bien maintenir et garder....* » (*Corp. Reform:* CALVINI opera, XXXIV, 362.) — *Homilia XXII in I librum Samuel :* « Quum in fidei confessione Deum omnipotentem esse profitemur, casum et fortunam evertimus. Neque enim ideo Deum dicimus omnipotentem, quod quidquid vult facit, sed maxime quod nihil sine ipsius nutu et providentia fiat, quodque mundum ita regat et administret, ut ne passerculus quidem sine ipsius voluntate in terram decidat. Denique simul stare nequeunt Dei omnipotentia et fortuna vel casus fortuitus. Nam dominante fortuna, Deus ne esto quidem : et divinitati tantum detrahitur. Contra Deo suam omnipotentiam retinente, certum est inanes illas omnes de fortuna opiniones ex animis nostris delendas. Atque hæc doctrina digna est quam summopere expendamus : quum præsertim tanta sit hominum vanitas et malitia, ut vix sibi opinionem illam de fortuitis casibus ex animis evelli patiantur. Itaque necesse est ut eo magis animis nostris cognitionem illam de Dei omnipotentia infigemus, et ingenue fateamur Dei providentia et potentia res omnes regi et administrari, nihilque accidere sine ipsius nutu et arbitrio, et nisi ab ipso decretum, et quidem causas omnes ab ejus æterno consilio pendere, ut res omnes superas et inferas vi arcana quadam cohibeat, ut non venti, non aër, non siccum, non humidum, non calidum, non frigidum, non fœcunditas, non sterilitas agrorum, non inopia frugum, non morbus, non calamitas sine ipsius nutu et providentia contingant. » (*Corpus Reform.* CALVINI opera, XXIX, 484.) — Comp. *Confession gallicane*, article VIII.

fessés par nos Réformateurs et de l'attitude qu'ils observent, porte sur les limites qu'ils assignent à nos recherches et sur la compétence religieuse qu'ils accordent au fidèle. Ils condamnent sans réserve toute connaissance qui ne procède pas de la foi nourrie de la substance de l'Ecriture sainte. Il y a dans l'*Institution chretienne* nombre de passages qui, à propos de dogmes divers, exhortent le lecteur à garder cette mesure, qui est la suprême sagesse. « Qu'il nous souvienne qu'icy aussi bien qu'en toute la doctrine chrestienne il nous faut reigler en humilité et modestie, pour ne parler ou sentir autrement des choses obscures, mesme pour n'appeter d'en savoir, que Dieu comme nous en traite par sa parolle: puis apres que nous devons aussi tenir une autre reigle, c'est qu'en lisant l'Escriture nous cherchions continuellement et méditions ce qui appartient à l'édification, ne laschant point la bride à nostre curiosité, ni à un désir d'apprendre les choses qui ne nous sont point utiles. Et d'autant que Dieu nous a voulu instruire, non point en questions frivoles, mais en vraye piété, c'est-à-dire en la crainte de son nom, en sa fiance, en saincteté de vie, contentons-nous de ceste science. Parquoy si nous voulons que notre savoir soit droitement ordonné, il nous faut laisser ces questions vaines, desquelles se débattent les esprits oisifs.... Je say bien que plusieurs sont convoiteux d'enquérir de ces choses, et y prennent plus de plaisir qu'à ce qui nous doit estre familier par l'usage continuel : mais s'il ne nous fasche pas d'estre disciple de Jésus-Christ, qu'il ne nous soit point grief de suivre la façon de profiter qu'il nous a monstré. En ce faisant, nous serons contens de la doctrine qu'il nous baille, en nous abstenant de toutes questions superflues, desquelles il nous retire : et non seulement pour nous en faire abstenir, mais à ce que nous les ayons en horreur.... Un théologien ne doit pas appliquer son estude à delecter les oreilles en iasant, mais à conformer les consciences en enseignant choses vrayes, certaines et utiles. » (I, 14, 4. Comp. III, 21, 2-3.)

En présence de ces textes auxquels il nous serait facile d'en ajouter d'autres, nous osons croire qu'il n'y avait aucune

présomption à en appeler aux Réformateurs pour appuyer notre conception de la toute-puissance divine. Soit que nous nous reportions à leurs affirmations positives, soit que nous rappelions leurs observations critiques, nous nous trouvons dans le courant de la tradition religieuse des représentants les plus authentiques de la pensée protestante. Sans vouloir jurer sur la parole des Luther ou des Calvin, il nous est précieux de constater que notre essai de solution répond aux intentions les plus claires de leur programme doctrinal, expression fidèle et lumineuse de la foi évangélique.

V

La seconde épreuve à laquelle nous voudrions soumettre nos résultats et notre méthode est peut-être plus redoutable, sinon plus décisive, que le verdict des pères spirituels de notre Eglise. La conception traditionnelle de la toute-puissance divine a subi le feu d'une critique très vive, partie des horizons les plus divergents de la pensée moderne et inspirée à la fois par la philosophie et la théologie, par la raison naturelle et par l'esprit chrétien. Stuart Mill est l'interprète le plus sérieux et le mieux armé du premier point de vue ; M. Wilfred Monod est le représentant le plus convaincu et le plus éloquent du second. Qu'il nous soit permis d'examiner en détail l'un et l'autre réquisitoire dirigé contre la notion orthodoxe. Nous nous flattons de l'espoir que la manière dont nous avons posé la question jettera quelque lumière sur le problème discuté et indiquera dans quel sens il faut pousser ses recherches pour arriver à la certitude et à la paix.

Rappelons d'abord les principales objections formulées par Stuart Mill. Ces objections, il les a développées à plusieurs reprises, avec une vigueur et une netteté croissante, dans ses *Essais sur la religion*[1].

Le premier de ces essais, composé entre les années 1850 et 1858, et consacré à l'idée de la nature, n'aborde qu'inci-

[1] Voy. aussi ce que STUART MILL nous raconte des croyances religieuses de son père, *Mémoires*, trad. CAZEILLES, chap. II.

demment le problème, mais il le pose résolument, et avec une entière clarté. « ... Si le Créateur du monde peut tout ce qu'il veut, il veut la misère, il n'y a pas moyen d'échapper à cette conclusion.... Non, même avec la théorie la plus forcée et la plus étroite qu'ait jamais forgée le fanatisme religieux ou philosophique, il ne nous est pas possible de voir dans le gouvernement de la nature rien qui ressemble à l'œuvre d'un être à la fois bon et tout-puissant. La seule théorie morale de la création qu'on puisse admettre, c'est que le principe du bien ne peut subjuguer tout d'un coup et d'une manière absolue les forces du mal, tant physiques que morales; qu'il ne pouvait placer l'homme dans un monde affranchi de la nécessité d'une lutte incessante avec les puissances malfaisantes, ni lui donner constamment la victoire dans cette lutte, mais qu'il pouvait le mettre, et l'a mis en état de soutenir la lutte vigoureusement et avec un succès toujours croissant. De toutes les explications religieuses de l'ordre de la nature, celle-ci seule n'est ni contradictoire en soi, ni ne contredit les faits qu'elle est destinée à expliquer. Suivant cette théorie, le devoir de l'homme consisterait non-seulement à prendre soin de ses propres intérêts, en obéissant à une force irrésistible, mais à apporter un secours qui n'est pas sans quelque efficacité à un être d'une bonté parfaite. Il y a là une foi qui semble bien plus propre à animer l'homme à l'effort, que ne saurait l'être une confiance vague et inconséquente en un auteur du bien qu'on suppose l'être aussi du mal. Pour moi, j'ose affirmer que telle a été, bien que d'une manière inconsciente, la foi de tous ceux qui ont puisé de la force et trouvé un appui de quelque valeur dans une croyance à la Providence. Jamais les convictions qui règlent la conduite de l'homme ne sont plus exactement indiquées par les mots dont ils se servent pour les exprimer, que lorsqu'ils parlent le langage religieux. Beaucoup ont puisé une confiance illégitime dans la croyance qu'ils sont les favoris d'un Dieu tout-puissant, mais capricieux et despotique. Quant à ceux qui ont affermi leur bonté

par la conscience avec laquelle ils se reposent en l'appui bienveillant d'un maître du monde puissant et bon, ils n'ont, j'en suis sûr, jamais cru que ce Maître fût, au sens rigoureux du mot, omnipotent. Ils ont toujours sacrifié sa puissance pour sauver sa bonté. Ils ont cru peut-être qu'il pourrait, s'il le voulait, débarrasser leur sentier de toutes les épines, mais non sans faire retomber sur quelqu'un un mal plus grand, ou sans sacrifier quelque fin bien plus importante au bien général. Ils ont cru que ce Maître pouvait faire toute chose, mais non toute combinaison de choses; que son gouvernement, comme un gouvernement humain, était un système de concessions et de compromis; que le monde est inévitablement imparfait, contrairement à son intention. Puisque la manifestation de toute sa puissance, pour le rendre aussi peu imparfait que possible, ne le rend pas meilleur qu'il n'est, on ne saurait s'empêcher de croire que cette puissance bien qu'immensément au-dessus de toute évaluation humaine, demeure en elle-même, non-seulement finie, mais extrêmement limitée. On est forcé, par exemple, de supposer que tout ce que Dieu pouvait faire de ses créatures humaines, c'était de faire naître, sans qu'il y eût de leur faute, un grand nombre de celles qui ont déjà existé, Patagons ou Esquimaux, ou dans quelque race à peu près aussi voisine de la brute et aussi dégradée, mais en les dotant d'aptitudes qui, après des siècles de culture, au prix de labeurs et de souffrances immenses, et après que les meilleurs représentants de la race y auront sacrifié leur vie, permettront au moins à quelques portions choisies de l'espèce humaine de devenir meilleures, et dans la suite des siècles, par un progrès continu, de se transformer en quelque chose de vraiment bon dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels. Il est permis de croire avec Platon que la bonté parfaite limitée et contrariée dans tous les sens par la résistance insurmontable de la matière a agi de la sorte parce qu'elle ne pouvait faire mieux. Mais que le même être parfaitement sage et bon ait un pou-

voir absolu sur la matière, et qu'il ait créé le monde tel qu'il est par un choix volontaire, on ne saurait croire qu'avec les plus simples notions du bien et du mal, on puisse l'admettre[1]... »

Le second des trois essais sur la Religion, l'étude sur l'*Utilité de la Religion*, dont la composition a également eu lieu entre 1850 et 1858, reprend la même idée, et l'exprime avec non moins d'énergie et de conviction. «Il n'y a qu'une forme de croyance surnaturelle, une seule idée sur l'origine du gouvernement de l'univers, qui soit parfaitement purgée de contradiction, et qu'on ne puisse accuser d'immoralité. C'est celle dans laquelle, abandonnant irrévocablement l'idée d'un Créateur omnipotent, on considère la nature et la vie non plus comme l'expression dans toutes leurs parties du caractère moral et des plans d'un Dieu, mais comme le produit d'une lutte entre un Etre bon et habile à la fois et une matière intraitable, comme le croyait Platon, ou un principe du mal, comme le professaient les Manichéens. Une croyance comme celle-ci qui, à ma connaissance, a été professée avec dévotion au moins par une personne cultivée et consciencieuse de notre temps, permet de croire que tout ce qu'il y a de mal existe sans la préméditation, sans être l'œuvre de l'Etre que nous sommes appelés à adorer, mais au contraire en dépit de lui. Dans cette doctrine, un homme vertueux prend le caractère élevé d'un collaborateur du Très-Haut, d'un auxiliaire de Dieu dans le grand combat; il y apporte un faible secours, mais la réunion d'un grand nombre de ces auxiliaires devient un secours puissant, qui concourt à exercer l'ascendant progressif et le triomphe complet, définitif du bien sur le mal, que l'histoire nous montre, et que cette doctrine nous enseigne à regarder comme voulue par l'Etre auquel nous sommes redevables de toutes les conditions favorables que nous offre la nature[2]. »

[1] Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, London 1874, p. 37, 38-42. Trad. Cazelles, Paris 1875, p. 34, 36-39.

[2] Stuart Mill, *Three Essays on Religion* (II, *Utility of Religion*), p. 116-117. Trad. Cazelles, p. 109-110.

Dans son Essai sur le Théisme composé entre 1868 et 1870, Stuart Mill consacre la plus grande partie de son deuxième chapitre à la notion de l'omnipotence divine. Il reprend, en les développant, les idées exprimées dans ses essais sur la nature et sur l'utilité de la religion. « Ce n'est pas aller trop loin que de dire que toute indication de plan dans le Cosmos est une preuve contre l'omnipotence de l'Etre qui a conçu le plan. En effet, qu'entend-on par plan ? L'invention, l'adaptation de moyens à une fin. Mais la nécessité d'être habile, d'employer des moyens, est une conséquence de la limitation de la puissance. Pourquoi recourir à des moyens quand pour atteindre le but on n'a qu'à parler? L'idée même de moyens implique que les moyens ont une efficacité que l'action directe de l'être qui les emploie ne possède pas. Sans cela, ce ne seraient pas des moyens, mais des embarras. Un homme ne recourt pas à un appareil mécanique pour mouvoir son bras. S'il y recourt, ce n'est que lorsqu'une paralysie l'a privé de la faculté de le mouvoir à volonté. Mais si l'emploi de l'invention est en lui-même un signe d'une puissance limitée, combien plus le choix attentif et ingénieux des inventions! Quelle sagesse trouvera-t-on dans le choix des moyens, quand des moyens n'ont d'autre efficacité que celle qu'ils tiennent de la volonté de celui qui les emploie, et quand sa volonté aurait pu doter d'autres moyens de la même efficacité? La sagesse et l'invention se montrent dans les difficultés vaincues, et il n'y a pas de place pour ces qualités chez un être pour lequel nulle difficulté n'existe. Donc, les preuves de la théologie naturelle impliquent nettement que l'auteur du Cosmos, quand il a fait son œuvre, subissait une limitation, qu'il était obligé de se plier à des conditions indépendantes de sa volonté, et d'arriver à ses fins par des arrangements que ces conditions comportaient.... Si l'on alléguait qu'un Créateur omnipotent, sans être assujetti à aucune nécessité d'employer des artifices comme l'homme y est tenu, a néanmoins jugé à propos de le faire afin de laisser des traces où l'homme pût reconnaître sa main créatrice, nous répondrions que cette affirmation suppose également une

limite à l'omnipotence. Car, si c'était la volonté de Dieu que les hommes connussent qu'ils sont, comme le reste du monde, son œuvre, il n'avait, en vertu de son omnipotence, qu'à vouloir qu'ils le sussent. Il s'est rencontré des personnes ingénieuses qui ont cherché les raisons pour lesquelles Dieu avait voulu que son existence demeurât un objet de doute, que les hommes ne fussent pas soumis à une nécessité absolue de la connaître, comme ils sont tenus de savoir que deux et trois font cinq. Les raisons qu'on a imaginées sont de bien tristes exemples de casuistique; mais alors même que nous en admettrions la validité, elles ne sauraient prêter aucun appui à la supposition de l'omnipotence; puisque s'il ne plaisait pas à Dieu de déposer dans l'homme une conviction complète de son existence, rien ne l'empêchait de laisser entre cette conviction incomplète et une conviction complète la distance qu'il voulait. D'ordinaire on se débarrasse des arguments de ce genre par une réponse aisée. Nous ne savons pas, nous dit-on, quelles sages raisons l'Etre omniscient a pu avoir pour laisser sans les faire les choses qu'il avait le pouvoir d'accomplir. On ne s'aperçoit pas que cette fin de non-recevoir implique encore que l'omnipotence a une limite. Lorsqu'une chose est évidemment bonne et évidemment d'accord avec ce qui, d'après tous les témoignages de la création, paraît avoir été le plan du Créateur, et que nous disons que nous ne savons pas quelle bonne raison le Créateur a pu avoir de ne pas la faire, ce que nous voulons dire, c'est que nous ne savons pas pour quel autre objet, pour quel objet meilleur encore, pour quel objet encore plus complètement dans le sens de ses fins, il peut avoir jugé à propos d'ajourner le premier. Mais la nécessité de renvoyer une chose après une autre, n'est autre que le caractère d'une puissance limitée. L'omnipotence aurait pu rendre les objets compatibles. L'omnipotence n'a pas besoin de mettre des considérations en balance. Si le Créateur, comme un roi de la terre, est tenu de se plier à une série de conditions qu'il n'a pas créées, il est irrationnel et impertinent à nous de lui demander compte des imperfections de son œuvre, de nous plaindre de ce qu'il

y a laissé des choses qui vont à l'encontre de ce qu'il doit avoir eu l'intention de faire, si nous en croyons les indications que nous tirons du plan. Il sait nécessairement plus que nous, et nous ne pouvons juger quel plus grand bien il aurait dû sacrifier, ou quel plus grand mal risquer, s'il était décidé à supprimer la tache qui nous choque. Non, s'il est omnipotent. S'il l'est, il faut qu'il ait voulu que deux objets désirables fussent incompatibles, il faut qu'il ait voulu que l'obstacle qui s'opposait au plan qu'on lui prête ne pût être surmonté. Il n'est donc pas possible que cet objet *soit* une partie de son plan. Qu'on ne nous dise pas que cet obstacle était dans ses vues, qu'il avait d'autres desseins pour l'accomplissement desquels il donnait un rôle à cet obstacle, car il n'y a pas de dessein qui impose de limitation nécessaire à un autre, quand il s'agit d'un Etre qui n'est pas enchaîné par des conditions de possibilité. Il ne faut donc pas compter l'omnipotence parmi les attributs du Créateur, si l'on n'a pour se guider que les raisons de la théologie naturelle[1].... » « La théologie naturelle n'offre aucune raison d'attribuer l'intelligence ou la personnalité aux objets qui contrecarrent le plan qui semble voulu par le Créateur. Il est plus probable que la limitation de son pouvoir résulte des qualités des matériaux, c'est-à-dire que les substances et les forces dont l'univers se compose ne peuvent se plier à aucune des dispositions par lesquelles ses fins pourraient être plus complètement atteintes. On pourrait dire encore qu'il était possible au Créateur d'atteindre plus complètement ses fins, mais qu'il n'a su comment le faire; enfin que l'adresse du Créateur, tout admirable qu'elle est, n'était pas assez parfaite pour accomplir ses desseins plus parfaitement[2]. » « Une fois admis que le pouvoir créateur a été limité par des conditions dont la nature et l'étendue nous sont totalement inconnues, la bonté et la justice du Créateur peuvent être ce que croient les gens les plus pieux ; et tout ce qui dans son œuvre contredit ses attributs moraux, peut être imputé aux

[1] STUART MILL, *op. cit.* (*Theism*, Part. II), p. 176-180. Trad. CAZEILLES, p. 163-168. — [2] *Op. cit.*, p. 186. Trad. CAZEILLES, p. 173.

conditions qui ne laissent au Créateur d'autre alternative que le choix des maux[1]. » « L'auteur du mécanisme (de l'univers) est sans doute responsable de l'avoir fait susceptible de peine, mais il est possible que ce résultat ait été une condition qu'il fallût remplir pour que le mécanisme fût susceptible de plaisir : supposition vaine dans la théorie de l'omnipotence, mais bien probable dans celle d'un Créateur réduit à créer sous la gêne que lui imposent les lois inexorables ou les propriétés indestructibles de la matière[2]. »

Enfin dans le chapitre de l'essai sur le théisme consacré au problème de l'immortalité, Stuart Mill ne craint pas de tirer quelques-unes des conséquences pratiques qu'implique sa théorie de l'omnipotence limitée du Créateur. « Non seulement il n'est pas démontré que la puissance de Dieu est infinie, mais la seule preuve réelle que fournisse la théologie naturelle tend à démontrer qu'elle est limitée, puisque l'habileté est un moyen de surmonter les difficultés et suppose toujours des difficultés à surmonter.... Les arguments communs (tirés de la bonté de Dieu, pour établir l'immortalité de l'âme) seraient de mise dans un monde dont la constitution permettrait de soutenir sans contradiction qu'il est l'œuvre d'un Etre à la fois omnipotent et bon. Mais ce ne sont pas des raisons dans un monde comme celui où nous vivons. La bonté de l'Etre divin peut être parfaite, seulement son pouvoir étant sujet à des restrictions inconnues, nous ne savons pas s'il a pu nous donner ce que nous croyons avec tant de confiance qu'il a voulu nous accorder ; *s'il l'a pu*, voulons-nous dire, sans rien sacrifier de plus important, sa bonté même, si légitime que soit cette inférence, ne nous est pas indiquée comme l'interprétation de la totalité de ses fins ; et puisque nous ne saurions dire jusqu'à quel point d'autres fins n'ont pas contrecarré l'exercice de sa bonté, nous ne savons pas *s'il a voulu*, ni même s'il a pu nous assurer une vie éternelle[3]. »

[1] *Op. cit.*, p. 187. Trad. Cazeilles, p. 174.

[2] *Op. cit.*, p. 191-192. Trad. Cazeilles, p. 178.

[3] *Op. cit.*, p. 208-209. Trad. Cazeilles, p. 194-195. — Voy. aussi dans l'*Essai*

Dans un livre admirablement suggestif et débordant de sève religieuse[1], M. Wilfred Monod a repris le problème de la toute-puissance divine ; il l'a élargi et rajeuni en communiquant aux objections formulées par Stuart Mill une intensité d'émotion que ne renferment pas les pages sèchement didactiques et les développements lourds et diffus du grand positiviste anglais. Ce n'est pas avec le calme d'une science purement objective, dans une aride dissertation, que M. Monod développe les raisons qui le font douter de l'omnipotence actuelle de Dieu. Ses doutes vraiment religieux procèdent de préoccupations pratiques, des angoisses qu'ont fait naître en lui les poignantes réalités de la vie, le spectacle du mal dans la nature et dans l'histoire, la catastrophe de la Martinique qui, en 1902, détruisit d'un seul coup plus de 30 000 créatures humaines, la mort des 1200 mineurs de Courrières, les ravages accumulés par l'éruption du Vésuve, la destruction de San-Francisco par un épouvantable tremblement de terre[2]. Le trouble qu'il éprouva en présence de

sur le théisme, IVe partie (*Révélation*), p. 213-215. Trad. CAZEILLES, p. 199-201. — Enfin, dans la *Conclusion* de l'*Essai sur le théisme*, p. 243 (CAZEILLES, p. 228) : « Il faut absolument rejeter la notion d'un gouvernement providentiel par un être omnipotent en vue du bien de ses créatures. »

[1] *Aux croyants et aux athées*, Paris, 1906. Des cinq conférences et études que renferme le livre, les trois dernières se rapportent à notre sujet. La conférence : *L'athéisme populaire est-il irréligieux ?* (107-147) a été donnée à l'Université populaire de Rouen le 22 novembre 1904 ; l'étude : *Un athée* (149-202) a été présentée à la Conférence d'étudiants de Sainte-Croix, en septembre 1904 ; le dernier morceau : *Le problème de Dieu* (203-319) est la contribution la plus complète et la plus serrée que l'auteur ait apportée à la discussion d'un problème qui, nous dit-il, le préoccupe depuis dix-huit ans. Voy. aussi les discours de M. MONOD, *Vers la justice* et le *sermon* prononcé huit jours après la catastrophe de Courrières (*Revue chrétienne*, mai 1906).

[2] *Ouv. cité*, p. 153-154, 227-228. — On lira avec fruit le sermon prononcé par M. STAPFER à l'occasion des mêmes événements et publié dans la *Revue chrétienne* du 1er juilet 1906 (IVe série, tome II, p. 1-9). Il sera question plus bas des articles de MM. J. A. PORRET, E. SECRÉTAN, G. FROMMEL. Les articles insérés par M. JEAN RÉVILLE dans le *Protestant*, ont paru après la mise en page de la présente étude (année 1906, Nos 35 et suiv.) ; il ne m'a malheureusement plus été possible d'en tirer parti.

faits à l'étreinte desquels il ne pouvait se soustraire, fut augmenté encore par des expériences qui le mirent aux prises avec le problème soulevé par Stuart Mill. Les entretiens contradictoires qui eurent lieu à l'Université populaire de Rouen, surtout la lecture de l'autobiographie d'un penseur anglais, Jefferies[1], athée profondément religieux, en quête d'une solution de l'énigme du monde, posèrent à son esprit, avec une insistance croissante, une question qu'il résolut d'étudier courageusement : « S'il y a un athéisme qui est une révolte contre *Dieu*, n'y aurait-il pas un athéisme qui est une protestation raisonnée contre la *notion* traditionnelle de Dieu, protestation qui s'appuie à la fois sur la science et sur la conscience[2]. »

Parmi les éléments contradictoires de cette notion traditionnelle de Dieu, M. Monod signale surtout les conceptions reçues de la toute-présence et de la toute-puissance de Dieu. Les difficultés que renferme l'idée traditionnelle du premier de ces attributs divins[3] ne sauraient être discutées avec fruit que dans un ensemble plus général : elles soulèvent le problème de l'immanence et de la transcendance divines. Quant au second point, M. Monod « ne recule pas devant l'assertion que Dieu n'est pas tout-puissant, au moins dans le monde qui est soumis à notre observation. En effet, il est difficile d'échapper à cette conclusion quand on prend au sérieux la doctrine de la rédemption, ou, plus simplement, l'histoire évangélique. Tout nous crie que la liberté humaine, que le mal sont des obstacles réels à la volonté de Dieu. Chaque dimanche, dans les Eglises réformées de France, des milliers de fidèles prononcent l'oraison suivante : « Dieu très bon, Dieu de miséricorde, nous te prions pour tous les hommes. Eclaire par ton Esprit tous ceux qui sont placés dans les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur. » Vous admettrez que, si une semblable requête était exaucée, les sociétés de mission

[1] *The story of my heart. My autobiography*, Londres, 3e édit., 1891. M. Monod communique de nombreux et émouvants passages de cet ouvrage. Voy. *Un athée*, p. 5-28.

[2] *Ouv. cité*, p. 154. — [3] *Ouv. cité*, p. 182.

auraient la joie de se dissoudre. Or, malgré cette prière, il existe aujourd'hui même des millions de petits enfants, pauvres innocents âgés de cinq ans et dessous, et qui tomberont fatalement dans le gouffre du paganisme, si les chrétions ne les retiennent pas au bord du précipice. Il existe, en ce moment précis, des millions d'hommes, nos pareils, nos frères, auxquels Dieu ne se révèle pas, et qu'il ne secourt point, et qui rendront le dernier soupir sans avoir entendu l'Evangile. Voilà un fait. Si Dieu est amour, quelle explication en fournir? Vous connaissez le fameux dilemme : ou il peut, et il ne veut pas ; ou il veut, et ne peut pas. La foi en la paternité divine nous oblige à choisir le deuxième terme de l'alternative : Il veut, et ne peut pas. Posons nettement le problème. Comment se manifestait le Père céleste aux temps préhistoriques? Où était le Dieu de l'Evangile à l'époque dite quaternaire? Est-ce que pas un mammouth ne tombait à terre sans la volonté providentielle ? Est-ce que tous les poils de l'homme primitif étaient comptés? Dieu aimait-il, oui ou non, sa créature sans feu, sans toit, sans vêtement, sans outil, sans pain? S'il ne l'aimait pas, il est malaisé de conserver la foi au Dieu personnel et compatissant. Et s'il l'aimait, alors on peut douter de la toute-puissance divine, et nous ne devons plus nous étonner si le monde actuel est tel que les incrédules blasphèment, et que les croyants murmurent : « Les voies de Dieu sont mystérieuses [1]. »

En dépit des prémisses de leurs conceptions qui diffèrent autant que les hypothèses d'une théologie dite naturelle s'éloignent des certitudes de la foi évangélique, le philosophe positiviste et le penseur chrétien se rencontrent sur un point : ils limitent la puissance de Dieu. « Dieu s'efforce, et ne réussit pas toujours. Quel soulagement de le croire ! Diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie [2]. » Stuart Mill, lui aussi, prend le parti de ceux qui « sacrifient la puissance de Dieu pour sauver sa bonté. »

Que si l'on demande à quoi tient cette impotence relative

[1] *Ouv. cité*, p. 188-190.

[2] M. Monod, *Un athée*, p. 191.

de la divinité, Stuart Mill nous répond en alléguant « la résistance insurmontable de la matière, » « une série de conditions que Dieu n'a pas créées et auxquelles il est tenu de se plier, » les « substances et les forces dont l'univers se compose. »

D'après M. Monod, « la constitution du monde actuel et l'état de l'humanité présente sont tels que les desseins du Père céleste sont constamment traversés par une puissance hostile[1]. »

Est-il possible de triompher de cet obstacle? Et, dans ce cas, comment pourra-t-on le vaincre?

D'après Stuart Mill, Dieu, qui a mis l'homme en état de soutenir avec un succès toujours croissant la lutte contre les puissances hostiles et malfaisantes, agit avec le concours souvent efficace de la créature; grâce à cette collaboration, la race humaine arrivera apparemment « dans la suite des siècles, par un progrès continu, à se transformer en quelque chose de vraiment bon, dont jusqu'ici on ne connaît que des exemples individuels[2]. »

M. Monod admet, lui aussi, cette collaboration de l'homme avec Dieu; il l'admet au nom de l'Evangile, et il la décrit en termes émouvants; elle se réalise, selon lui, par la foi et par la prière, et s'il y a lieu de faire des réserves sur l'expression paradoxale que l'auteur donne parfois à sa pensée, il est permis de croire que tout chrétien s'associera à sa grande et féconde affirmation, commentaire éloquent de la parole de l'apôtre: « Nous sommes ouvriers avec Dieu. » (1 Cor. III, 9.)

Mais il ne suffit pas de relever quelques remarques particulières qui se rencontrent dans le beau travail de M. Monod;

[1] Voy. *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905. JEFFERIES estime que « l'indifférence de la nature à l'égard de l'homme, les souffrances et les injustices de l'histoire suffisent à renverser la notion traditionnelle de la divinité », — en particulier à ruiner l'idée de la toute-puissance divine. Voy. M. MONOD, *ouv. cité*, p. 175 suiv.

[2] Comp. la déclaration de JEFFERIES, rapportée par M. MONOD, p. 180: « Ce pouvoir dont on a étourdiment crédité une intelligence non-existante, ce pouvoir, c'est à nous de le revendiquer. »

il faut examiner sa théorie prise dans son ensemble, son réquisitoire contre la doctrine traditionnelle, son plaidoyer en faveur de sa propre conception. Il en coûte d'appliquer une froide et sévère analyse à des pages qui vibrent d'un accent prophétique, et d'éteindre brutalement la flamme d'une vive éloquence, pour éprouver la force et la solidité du raisonnement qui la soutient; mais nous ne saurions nous soustraire à un examen dont, en définitive, le résultat déposera en faveur de M. Monod. Ou je m'abuse complètement, ou l'on trouvera chez lui tous les éléments d'une solution vraiment chrétienne; seulement, il faut dégager ces éléments d'une série de facteurs qui en altèrent la pureté et en compromettent la valeur.

Que vaut le fondement sur lequel il a édifié sa construction? Telle est la question que nous poserons tout d'abord. Or je crains bien que son argumentation ne pèche par la base. L'auteur part d'une théorie de la connaissance religieuse qui manque de clarté et de cohésion. Ou plutôt, sa pensée oscille entre deux théories contradictoires, se portant tantôt vers l'une pour abandonner l'autre, et tantôt choisissant la seconde en condamnant implicitement la première. Je m'explique.

Nul n'a jamais défini plus admirablement la nature intime de la foi, nul n'a affirmé avec plus d'énergie et de netteté le caractère pratique et subjectif de la connaissance religieuse. Ses déclarations sur ce point sont aussi nombreuses que catégoriques. Qu'il me soit permis d'en transcrire quelques-unes : « Qu'on se reporte aux documents bibliques, à la prédication des prophètes hébreux, aux enseignements du Christ galiléen, et l'on s'apercevra que la notion de Dieu y reste étrangère à toute spéculation philosophique, à tout système scientifique, pour s'identifier, au contraire, avec les préoccupations les plus concrètes, les problèmes de chair et de sang, la lutte entre le bien et le mal, l'accomplissement de la destinée humaine ici-bas [1].... Un penseur moderne a pu dire :

[1] Page 137.

« Dieu est la suprême décision de l'âme. » C'est-à-dire, il faut vouloir que Dieu soit, il faut l'affirmer par toutes les puissances morales de notre être, il faut que toutes nos facultés deviennent les complices de son avènement, les alliés de sa cause. Avoir foi en Dieu, ce n'est pas une simple croyance intellectuelle, c'est un acte héroïque, c'est un enrôlement personnel au service de la vérité, de la justice, de la beauté, de l'amour ; c'est une libre subordination du présent à l'avenir; c'est une consécration de notre corps, de notre âme et de notre esprit à l'idéal que Dieu poursuit dans l'humanité, par le Fils de l'homme. En définitive, la foi en Dieu *engage* véritablement *notre foi*, au sens mystique et sublime du terme; elle exige tout ce qu'il y a en nous d'attention, de sérieux, de persévérance, d'aspiration à la sainteté individuelle et à la justice sociale; elle ne s'acquiert pas en un jour, et elle va se développant, dans les cœurs aimants et sacrifiés, non seulement jusqu'à l'heure de la mort, mais à travers l'éternité[1].... En Jésus, je crois en Dieu. Oui, croire en Dieu, c'est crier : « Abba! Père! » par le Saint-Esprit, dans une étroite union morale avec le Sauveur. C'est adopter, devant le mystère, une attitude filiale, c'est-à-dire non d'aveugle soumission, mais de confiance. C'est nier que les hiéroglyphes de la nature et de l'histoire soient indéchiffrables ; on en perçoit vaguement le sens général et rassurant : primauté de la raison pratique, de la sainteté personnelle, de l'amour fraternel, de l'espérance ; la vie est plus forte que la mort ; on marche vers la lumière ; le Progrès est Rédemption[2]... C'est l'adorateur, en définitive, c'est l'homme de prière qui a trouvé le secret du monde : il sait où suspendre la chaîne des événements, il cesse d'être ballotté dans la nuit, au hasard des circonstances ; dans une vision synthétique et sublime, il voit « toutes choses conspirer au bien de ceux qui aiment Dieu[3].... » Si la piété réclame un Dieu qui soit tout dans nos douleurs, c'est dans ce sens que toutes nos douleurs puissent être supportées en lui et transfigurées par lui,

[1] Page 195. — [2] Page 201. — [3] Pages 207-208.

utilisées par l'Esprit rédempteur. Croire, pratiquement, au Dieu de l'Evangile, est-ce quelque chose de plus? Après tout, nous ne connaissons rien de ce Dieu au point de vue purement intellectuel; mais nous savons, d'une connaissance expérimentale et « sensible au cœur, » qu'il est la force morale qui sauve, et dont Jésus a été l'incarnation. Le Fils n'a pas renié sa foi au Père, même dans les mâchoires de la nature, de la création, de la souffrance [1].... La révélation est éthique et religieuse. Croire en Dieu, c'est vouloir la sainteté personnelle et la justice sociale. Croire en Dieu, c'est prier. Croire en Dieu, c'est donner sa confiance au Christ sauveur et le suivre [2].... La pratique de Dieu est plus essentielle que la doctrine sur Dieu. Celle-ci peut varier avec les intelligences, avec les époques; celle-là ne supporte jamais d'être interrompue; elle est la condition même de la science pratique et de la connaissance expérimentale qui importent par-dessus tout. Un auteur chrétien a écrit avec vigueur: rien ne remplace l'expérience personnelle des réalités spirituelles, quand on médite sur des sujets religieux; dans le domaine de la théologie, « avoir prié, c'est avoir pensé [3].... »

Ces déclarations sont-elles assez décisives [4]? Leur clarté laisse-t-elle quelque chose à désirer? N'en admirez-vous pas la force et la fécondité? Comme l'auteur a heureusement défini la connaissance religieuse! Comme il en a nettement marqué les limites et déterminé le caractère! En faisant de la certitude chrétienne une attitude morale, une décision intérieure, un acte volontaire, il a rompu victorieusement avec l'intellectualisme de la scolastique traditionnelle, que dis-je, il a indiqué lui-même la seule solution que comporte le problème posé par lui.

Se peut-il que le théologien qui a écrit les pages qu'on vient de lire, ait cherché à désarmer un adversaire à l'aide de la sommation suivante: « Je poserai une simple question à M. Porret: Peut-il me citer un seul fait pris soit dans la

[1] Pages 248-249. — [2] Page 269. — [3] Pages 285-286.

[4] Il a fallu se borner, mais il serait facile d'ajouter d'autres textes à ceux que nous avons cités. Voy. p. 147, 239, 240-241, 257, 271-272, 275-276, 289-293, 296.

nature, soit dans l'histoire, soit dans la psychologie, soit dans la Bible, qui suffise à prouver la toute-puissance actuelle de Dieu (j'entends d'un céleste *Père*) dans le monde soumis à notre observation[1]? » N'est-il pas évident que cette simple question fait dévier le problème dans un sens diamétralement opposé à celui que M. Monod fixait tout à l'heure avec une si merveilleuse lucidité? En provoquant son contradicteur à descendre avec lui sur le terrain de la raison démonstrative, de la constatation empirique, ne substitue-t-il pas à la méthode de la pratique religieuse celle de l'argumentation théorique? Le théologien ne vient-il pas abdiquer entre les mains d'une métaphysique qui détruit la nature même de la foi et qui en méconnaît la vraie et légitime mission? Ah! si M. Porret n'était pas dominé lui-même par l'illusion qui leurre son adversaire, qu'il lui serait facile de répondre au défi lancé contre lui avec une si triomphante assurance! Car enfin, il n'existe ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, un seul fait capable de prouver la toute-puissance de Dieu à un sujet intérieurement réfractaire à l'action spirituelle de ce fait; d'autre part, s'il est vrai que des « arguments piteux ont produit dans tous les temps des conversions admirables[2], » le fait le plus insignifiant peut réveiller la conviction de la toute-puissance divine dans une âme accessible à un pareil message.

En discutant la notion de l'omnipotence divine, M. Monod prend sa base d'opération dans le domaine de la nature, loyalement interrogée[3], dans l'ensemble des faits observables[4]; il donne la parole à l'observation candide[5]; pour compléter les résultats ainsi obtenus, il a recours à « l'investigation historique[6]. » La contemplation de la nature et de l'histoire ne fournit pas l'explication que cherche celui qui veut croire à « l'omnipotence vérifiable de Dieu[7]. » En quête

[1] *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905. Cf. *Aux croyants et aux athées*, p. 212.

[2] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 383.

[3] Page 213. — [4] Pages 230-237. — [5] Page 213. — [6] Page 216.

[7] Page 236. — Comp. p. 318 : « Le monde actuel ne renferme pas de preuves

du fait dont la valeur probante emporte la conviction et triomphe du doute, il se voit obligé de confesser que ce fait échappe à l'étreinte de ses syllogismes ou à la portée de ses observations, et il conclut de l'inanité de ses recherches à la fausseté de l'opinion courante. Je n'ignore pas que la négation de la toute puissance divine procède encore, chez M. Monod, de considérations qui n'ont rien de théorique; il n'en est pas moins vrai qu'en nous sommant de lui fournir une preuve objective, susceptible de convaincre un athée, il s'engage dans une voie qui nous mène bien loin du temple de la certitude religieuse, dont il nous avait si bien montré la structure intime et l'harmonieuse beauté. Tel M. Renan se déclarait prêt à croire à un miracle, dont l'Académie des sciences, après une série de vérifications et de contre-épreuves, aurait constaté la réalité et garanti l'authenticité scientifique.

Sans doute, à maintes reprises, non seulement dans la solution pratique que lui suggère sa foi, mais aussi dans l'enchaînement de ses démonstrations et dans l'ardeur de sa polémique, M. Monod s'écarte de nouveau du point de vue que lui imposaient les objections des athées ou des croyants. En esquissant la théorie orthodoxe de la chute et de la rédemption, dans des pages aussi saisissantes qu'instructives, il signale l'interprétation si différente que rencontre cette théorie : elle ne provoque chez M. Buisson qu'« une muette et triste dénégation », tandis qu'à un humble et fervent chrétien elle apporte « une suprême délivrance [1] ». Ailleurs il

décisives en faveur de l'omnipotence d'un amour tout-puissant. » Voy. aussi p. 241, 225.

[1] Page 281-286 : « L'incrédule parle en homme qui n'a pas fait l'expérience intime de Dieu ; le croyant s'exprime en pécheur qui a traversé la crise bénie de la régénération. Et telle est la puissance du sentiment religieux, telle est la vertu de la vie spirituelle, que l'énergie de la foi parvient à emporter dans son tourbillon vainqueur, à envelopper, à noyer, pour ainsi dire, les contours d'une doctrine rebutante par elle-même, et les éléments d'un dogme scandaleux. » Je dirais plutôt que, dans le cas présent, la doctrine est bien réellement transformée pour le croyant en message salutaire et béni, qui n'a plus rien de rebutant et de scandaleux : la foi interprète le texte dans un sens qui répond à sa propre intuition.

écrira ces mots : « Chercher Dieu dans le monde, c'est s'appuyer sur un roseau qui vous perce la main[1]. » Ou bien encore, il nous dira : « Le monde, *sans le témoignage intérieur de l'Esprit*[2], prouve indifféremment Jéhovah, Brahma, Allah, Jupiter, Baal, le Fatum, le Hasard, le Néant; mais ce monde incohérent s'illumine et se réchauffe, dès que l'Esprit de Jésus nous anime[3]. » Dans tous ces passages, M. Monod oublie sa sommation à M. Porret, et ne se pose plus en champion du fait, du seul fait ayant une valeur démonstrative. Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'à la base de sa théorie de la connaissance religieuse il y a une antinomie cachée, qui compromet la solidité de tous ses développements ?

Un défaut semblable se révèle dans la manière dont l'auteur pose la question et formule les termes du problème. En argumentant contre les adeptes de l'omnipotence divine, il part d'une prémisse invariable ; il proclame non seulement le Dieu vivant, mais le Dieu moral, le Tout-Bon, celui qui est amour, le Père céleste[4]. C'est précisément pour sauver le caractère de ce Dieu-là, qu'il lui refuse l'attribut de la toute-puissance : « diminuée métaphysiquement, la divinité est moralement grandie[5]. »

Ce point de départ est-il légitime? La thèse que M. Monod érige en axiome indiscutable, est-elle au-dessus de toute contestation ? S'impose-t-elle d'emblée à la raison et à la conscience? Est-elle le dogme essentiel d'une religion prétendue naturelle, une vérité qui porte en elle-même sa garantie et dont l'évidence doive éclater aux yeux de ces athées qu'il s'agit de gagner?

Il y a, dans le livre de l'éloquent pasteur de Rouen, plus d'une parole qui pourrait nous faire croire que telle est bien sa pensée. Ne dit-il pas, quelque part, que Dieu est « celui qui, par définition, aime tous les hommes[6] ? »

A ce compte, la notion du Dieu Père serait une idée d'ordre théorique, une proposition démontrable ou vérifiable, acces-

[1] Page 259. — [2] C'est nous qui soulignons. — [3] Page 271.
[4] Pages 211-212, 227, 241, 247-276.
[5] Page 191. Comp. p. 278. — [6] Page 221.

sible à tout esprit, à l'instar d'un théorème de géométrie ou d'une loi scientifique. Mais malgré les apparences, en dépit de déclarations semblables à celle que nous venons de transcrire, il n'est pas douteux que l'axiome initial de M. Monod soit pour lui une affirmation de la foi chrétienne. Le Père céleste, auquel il en appelle, est le Dieu « non des philosophes, mais de l'Evangile ». Ce Dieu, c'est Jésus-Christ qui l'a révélé à l'âme humaine, à la conscience malheureuse et pécheresse, au cœur altéré de paix, de joie et de vie éternelle. Le connaître, c'est se donner à lui, c'est ressentir tous les besoins et déployer toutes les énergies que nous décrivait tout à l'heure M. Monod dans un langage si impressif et si puissant.

Or s'il en est ainsi, si le chrétien a le courage d'appeler Dieu son père, s'il oppose cette certitude bienheureuse et triomphante à tous les démentis cruels ou ironiques que lui infligent la nature et l'histoire, ne trouvera-t-il pas, dans sa foi en Jésus-Christ, le moyen de sortir victorieux de l'épreuve contre laquelle se débat sa pensée aux prises avec le « Tout-Puissant ? » Quoi, dans la force mystérieuse et formidable qui nous étreint et nous subjugue, son audacieuse confiance a pu saisir et embrasser le Père qui nous aime, nous sauve et nous bénit ! Et il reculerait devant l'affirmation de la toute-puissance divine ! Est-elle donc plus difficile à maintenir et à réaliser pratiquement que la sagesse, la justice et la bonté de Dieu ? Combien de temps l'humanité n'a-t-elle pas mis à conquérir les attributs moraux de la divinité, alors qu'elle s'était élevée déjà à la conception expérimentale et vivante de l'omnipotence divine ! N'y a-t-il pas, dans ce fait attesté à la fois par l'histoire et la psychologie, l'indice du renversement étrange qu'a commis M. Monod en formulant, comme il l'a fait, le problème soumis à notre réflexion, ou plutôt proposé à notre âme et à notre conscience.

En effet, le reproche qu'adresse M. Monod à la théologie traditionnelle tombe d'aplomb sur la conscience religieuse de l'humanité. « Nous raisonnons toujours sur Dieu en partant de l'axiome de la toute-puissance ; si bien que, lorsque

celle-ci pâlit, l'existence même de Dieu paraît s'éteindre[1]. » Ce qui paraît à l'auteur un vice de raisonnement ou une erreur de doctrine, est, à vrai dire, une nécessité psychologique. Le sentiment de dépendance, âme inspiratrice de toute religion vivante, affirme nécessairement l'existence d'un être dont le pouvoir l'enveloppe et le domine. L'émotion subjective et le facteur objectif se correspondent et se conditionnent. Le témoignage de l'histoire confirme l'observation psychologique. Embrassez d'un regard les religions qui couvrent la face de la terre. Plus la foi s'élève et s'élargit, plus le domaine du Dieu qu'elle adore gagne en profondeur et en étendue. Au fétichisme, aux religions nationales et particularistes suffit un Dieu dont le pouvoir est limité. La religion universelle suppose et exige l'affirmation d'un Dieu omnipotent : Dieu n'est Dieu que s'il est tout-puissant.

Dans l'évolution religieuse de l'humanité la notion de puissance est à la base de toutes les déterminations qui caractérisent la divinité. Il est des religions qui attribuent à leurs dieux des intentions hostiles et cruelles, des pensées extravagantes et absurdes, des passions violentes et parfois honteuses, des actes iniques et odieux ; mais partout et toujours la prémisse de la foi, même lorsqu'elle divinise des monstres, c'est que l'être, auquel elle rend hommage en tremblant, est doué du pouvoir de réaliser le sentiment qui l'anime ou le dessein qu'il a conçu. Une religion qui taxerait sa divinité d'impuissance ou de faiblesse, commettrait un suicide. Clovis se prosterna devant le Dieu de Clotilde lorsqu'il reconnut que ce Dieu était plus fort que ceux qu'il avait adorés jusque-là.

Qu'on ne dise pas que nous raisonnons dans l'hypothèse d'une « vieille et asiatique théodicée impérialiste » et qu'il s'agit précisément de rompre avec « le tzarisme métaphysique, l'autocratie éternelle, l'absolutisme infini de ce monarque tout-puissant[2]. » L'examen de la marche qu'a suivie la pensée religieuse d'Israël et du christianisme naissant renferme un enseignement différent.

[1] Pages 224-225. — [2] Pages 211-212.

Qu'on se reporte à l'esquisse tracée au début de cette étude. Elle nous fait voir une progression ascendante de la conscience qui s'élève à une notion toujours plus haute et plus pure du Dieu fort et redoutable, juste et saint, sage et miséricordieux; enfin, « après avoir parlé à plusieurs reprises et de plusieurs manières à nos pères par les prophètes, il nous a parlé par son Fils » : en Jésus-Christ, le Père céleste s'est manifesté. Mais le progrès réalisé à chaque étape du développement religieux recueille et consacre les conquêtes précédentes ; le Dieu juste d'Amos ne cesse pas d'être le Dieu fort de Moïse, le Dieu sauveur du second Esaïe ne renie pas les attributs qu'avaient proclamés les prophètes plus anciens; le Dieu, dont Jésus a entendu la voix dans son cœur, n'est autre que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : s'il est notre Père, il n'en est pas moins le souverain maître du ciel et de la terre, notre créateur, notre législateur et notre juge.

Que faut-il conclure de ces considérations historiques dont il ne me semble pas qu'on puisse contester l'exactitude? Le voici. Le problème qui se pose à la conscience religieuse de l'humanité ne doit pas être formulé dans les termes qu'a choisis M. Monod : « Comment le Dieu d'amour peut-il être tout-puissant? » Il faut demander au contraire : « Est-il vrai que le Dieu tout-puissant soit notre Père? » Or cette question, Jésus n'y a pas répondu par une argumentation théorique; il n'a pas ajouté aux preuves données par les philosophes quelque argument nouveau et inédit; il n'a pas tiré de son cerveau une théorie propre à établir irréfutablement la paternité divine; il n'a rien démontré, il n'a rien expliqué; il a vécu, il a agi, il a aimé, il s'est donné. Et en présence de sa vie et de sa mort, au contact de sa conscience, au souffle de son esprit, dans le rayonnement de sa lumière et de sa charité, il y a eu des hommes qui ont levé les yeux et joint les mains et redit après Jésus et comme lui : « Notre Père qui es aux cieux. » Ces hommes n'ont pas eu la prétention d'expliquer le monde, mais ils se sont senti le courage de le vaincre et la mission de le sauver.

Ainsi posé, le problème[1] sort de la sphère de la spéculation pure pour se replacer sur le terrain de l'action, de la volonté et de la conscience, de la piété pratique et vivante. Il n'exige, ni ne comporte une solution scientifique. Dans quel esprit il veut être abordé, quelles sont les énergies morales qu'il sollicite et met en œuvre, à l'aide de quelles puissances il rencontre la plus certaine et la plus lumineuse des réponses, nul ne l'a mieux indiqué que M. Monod en définissant les conditions et les caractères de la connaissance religieuse de Dieu.

Pourquoi donc ne suffit-il pas à l'auteur de connaître Dieu religieusement? Pourquoi ne se résigne-t-il pas, en prenant possession des réalités spirituelles, à la certitude pratique et expérimentale de la foi? Pourquoi, tentant l'essai d'une démonstration théorique, entreprend-il de résoudre en thèses objectives des vérités qui n'ont de prise sur la conscience que dans la mesure où elles prennent vie dans la piété? C'est qu'il est possédé du désir de venir en aide à de nobles âmes en proie aux angoisses du doute ou au tourment de la négation. Pour gagner ses frères athées, dominés par le spectacle des choses présentes et visibles, il s'est avisé lui-même de substituer la méthode de la vue à la méthode de la foi, il s'est engagé dans la voie ouverte par des penseurs qui ignorent systématiquement toutes les données de l'Evangile, il s'est laissé entraîner sur le terrain qu'a choisi Stuart Mill, dans lequel il lui plaît de saluer un collaborateur et un allié[2]. Mais comme le philosophe positiviste ne met pas à la base de son argumentation la notion du Père céleste, comme il

[1] Exprimé dans le langage théologique ou philosophique, ce problème n'est autre que celui de la *théodicée*. Inutile de rappeler la place qu'il occupe dans l'histoire de la pensée humaine. Le reproche adressé par M. Monod à « nos pères » ne me semble pas fondé (p. 253) : ils ont bien, eux aussi, « agité ces problèmes » ; mais ils les ont formulés autrement que l'auteur, et peut-être cette formule a-t-elle plus de valeur qu'il ne le pense.

[2] Voir aussi les textes que M. Monod emprunte à M. Armand Sabatier, Flournoy, Rostan, Howison, qui sont, à ses yeux, de précieux auxiliaires dans la campagne qu'il mène contre la notion traditionnelle de l'omnipotence divine. *Aux croyants et aux athées*, p. 184, 186-7, 264-266.

n'opère qu'avec l'hypothèse d'un théisme rationnel, l'alliance conclue par M. Monod et la collaboration dont il se prévaut ne laissent pas d'être dangereuses. La foi chrétienne est exposée à devenir la vassale de la pensée philosophique ; le phénomène spécifiquement religieux, le caractère original de la piété, court le risque d'être méconnu et oublié. Soit que l'on examine le fondement sur lequel M. Monod a élevé sa théorie, soit qu'on envisage la manière dont il a posé le problème, on est obligé de reconnaître qu'il n'a pas évité ce péril.

Mais acceptons la question dans les termes qu'a formulés M. Monod, et voyons maintenant la solution qu'il propose. Cette solution n'est pas celle de la théologie traditionnelle, et j'ose l'en féliciter. L'auteur a fort bien senti et montré que la double réponse enseignée par l'orthodoxie régnante ne saurait être une solution satisfaisante : ni la thèse de la liberté humaine, ni la thèse de la chute ne sont capables de résoudre les difficultés.

« La théodicée traditionnelle, dit excellemment M. Monod, quand elle parle *péché* à ceux qui parlent *souffrance*, esquive la question ; tout au moins elle la déplace ; elle quitte le terrain de la théodicée (apologie de Dieu) pour celui de l'anthropologie. Mais la difficulté, par là, n'est que reculée. Si l'homme en effet, a péché, c'est qu'il était dans sa nature de pouvoir pécher ; et nous voilà ramenés à la pure théodicée : pourquoi le Créateur a-t-il formé ainsi la créature ? La réponse classique : il voulait l'homme libre, n'est pas une réponse, puisque ce sont les conséquences mêmes de la liberté qui posent le problème. On tourne dans un cercle vicieux[1]. »

Le dogme de la chute ne renferme pas davantage la clef du mystère. La tradition de la Genèse, alors même qu'on y verrait l'expression exacte d'un fait historique, ne jetterait aucune lumière sur la question discutée ici. Prise dans son acception authentique, cette tradition affirme que la mort est entrée dans le monde à la suite du premier péché. Nos

[1] *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre et 4 novembre 1905. — *Aux croyants et aux athées*, p. 242.

orthodoxes modernes, bien forcés de reconnaître que la mort a régné ici-bas avant l'apparition de l'homme, abandonnent le terrain biblique pour s'aventurer dans des spéculations gnostiques ou manichéennes; ils ne parlent plus du mal moral et religieux, du péché, mais du mal universel, du mal cosmique. A défaut de Moïse ou de saint Paul, ils en appellent à Baader et à Schelling, à Secrétan et à Renouvier, et essayent d'éclaircir un problème en accumulant des problèmes plus insolubles et plus obscurs[1].

Ces explications écartées, quelle est celle qui fixe et satisfait la pensée de M. Monod? Comment se dégage-t-il de l'étreinte du dilemme qu'il ne se lasse pas de répéter: « ou la cause première est toute-puissante et mauvaise, ou elle est bonne et limitée dans son pouvoir[2]? » Malgré mes sincères et sérieux efforts, je n'ai réussi à saisir exactement que la thèse négative du beau livre adressé *aux croyants et aux athées :* il faut sacrifier la notion traditionnelle de l'omnipotence divine. Je ne suis malheureusement pas sûr d'avoir aussi bien compris la pensée positive de l'auteur. Si je ne me trompe, on peut dégager de sa polémique et de ses développements religieux une double solution.

[1] *Semaine religieuse*, même article. — *Aux croyants et aux athées*, p. 243-245, 250, 308 suiv. — Il n'est que juste de placer sous les yeux du lecteur l'argumentation esquissée par l'adversaire de M. Monod, M. A. Porret : « A mes yeux, l'esprit étant la réalité par excellence, le monde matériel en dépend. Le désordre dans le monde de l'esprit (ou, si l'on préfère, de la liberté) a retenti, et retentit encore, inévitablement plus bas dans la hiérarchie des êtres. Demander qu'au milieu du monde, où le péché existe, la nature soit entièrement harmonie et lumière, c'est réclamer la plus contradictoire des contradictions, et, pour dire toute ma pensée, poser une absurdité véritable. D'autre part, contraindre la liberté serait la détruire, et détruire avec elle l'ordre moral dans la création. Dieu « labeure », selon une vieille expression que j'aime, il travaille à sauver sa créature, en respectant le don sublime et redoutable qu'il lui a fait, et qu'il ne retirerait qu'en la changeant dans son essence même. De là la longueur du drame de salvation et la continuation des désordres matériels, qui paraissent frapper, aujourd'hui surtout, tant d'imaginations, tant de sensibilités, tant de cœurs, en allant jusqu'à troubler et obscurcir les consciences. » (*Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905.)

[2] *Aux croyants et aux athées*, p. 252.

La première n'est proposée qu'avec quelque hésitation. C'est l'hypothèse dualiste. « La constitution du monde actuel et l'état de l'humanité présente sont tels que les desseins du Père céleste sont constamment traversés par une puissance hostile. Accuser une telle conception d'être « violemment et témérairement novatrice, » n'est-ce pas aller contre l'histoire de la philosophie et même contre l'histoire de la théologie orthodoxe, où le dualisme a toujours trôné à côté du monisme[1]? » Dans sa controverse avec M. Porret, M. Monod ajoutait: « Je ne me décide pas pour ou contre le dualisme ; sur des sujets si graves, comment se poser en possesseur de la vérité compléte? » Dans son dernier ouvrage, l'auteur paraît plus catégorique. Il opte pour le dualisme qui, dit-il, « s'impose à ceux qui veulent une notion morale de la divinité. Ce dualisme a une valeur religieuse, mais sa valeur philosophique est nulle; toutefois, si ce n'est pas une explication, c'est une induction légitime fondée sur une constatation. Quant aux orthodoxes, ils n'ont que faire d'un Satan ; leur Dieu potentat n'a pas de compte à rendre : le monde est à sa merci. *Fiat!* Mais dès qu'on abandonne le Dieu de l'orthodoxie, on a le droit d'adopter celui de l'Evangile, le Dieu qui sauve, qui combat l'adversaire, cette force hostile en partie matérielle, en partie spirituelle, dont la nature nous échappe, et que chacun est libre de personnifier, ou de concrétiser, ou de nommer à sa guise[2]. » Telle est l'une des solutions pour laquelle se décide M. Monod. Le dirai-je? A ce dualisme un peu timide et honteux, je me demande s'il ne faut pas préférer la conception plus vigoureuse que Luther professe dans son grand catéchisme et qui s'étale dans tous ses écrits : la nature et l'histoire sont le champ clos qui voit aux prises Dieu et le diable. Cette explication donnée par les Pères de l'Eglise et par les Réformateurs, et qui peut alléguer en sa faveur des paroles de l'apôtre Paul et même de Jésus, a le mérite de sauvegarder les termes les plus essentiels du pro-

[1] *Semaine religieuse de Genève*, 28 octobre 1905.

[2] *Aux croyants et aux athées*, p. 250.

blème[1] : la toute-puissance de Dieu, la responsabilité de l'homme, le triomphe final du bien. Il est vrai que le dualisme se heurte à d'autres difficultés, qu'il ouvre la porte aux fantaisies les plus extravagantes, et qu'il s'aventure dans un domaine qui n'est plus celui de la foi religieuse et de la piété chrétienne.

Aussi bien cette explication n'est-elle pas la seule que présente M. Monod. Il en propose une seconde qui, conciliable avec l'hypothèse dualiste, n'est pas nécessairement solidaire de celle-ci.

M. Monod ne veut pas « soulever la conscience contre Dieu, en affirmant sa toute-puissance *actuelle et absolue.* » « On se trompe en plaçant la toute-puissance de Dieu au début des choses, au lieu de la placer à la fin.... La manifestation suprême de Dieu est encore à venir. Aujourd'hui, la révélation de l'Eternel dans l'histoire n'est pas encore achevée. » Pour en hâter l'avènement, pour « vaincre, Dieu a besoin de nous. » Cette collaboration se réalise surtout par la prière. « La prière est l'activité par excellence, quand il s'agit de développer en nous la foi au Dieu qui vient, car elle est précisément une condition de sa venue. » L'admirable commentaire que donnne M. Monod des trois premières demandes de l'oraison dominicale ne fait que développer l'idée, émise déjà plus haut, de la coopération de Dieu et de l'homme. « En priant ainsi, je deviens un organe du Saint-Esprit, je lui fournis l'occasion de se manifester ici-bas, j'entre dans ses

[1] Dans sa séance de rentrée du 25 octobre 1905, la Société des sciences théologiques de Genève discuta la thèse du dualisme, défendue par M. Etienne Secretan, pasteur français à Zurich. Dans une étude intitulée : *Les lois et la souffrance*, il s'attache à montrer que la souffrance physique et morale ne provient pas directement de la volonté du Dieu d'amour, mais d'un ensemble de lois influencées par les puissances du mal, puissances que le Christ s'est appliqué à conjurer et à vaincre. — Si je suis bien informé, M. Frank Thomas s'est prononcé dans un sens analogue, tout en sauvegardant plus énergiquement le premier article du symbole : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Dans une série de prédications, données au Victoria Hall au commencement de l'année 1906, il a traité ce sujet. Il est regrettable que ces discours n'aient pas été publiés.

vues miséricordieuses, je souscris à son programme rédempteur, en d'autres termes, j'exauce Dieu. » « L'homme qui prie se distingue des hommes qui ne prient pas, en ce qu'il devient un excellent conducteur du Saint-Esprit. Au sein d'un monde qui est en partie aveugle, brutal, hostile ; au sein d'une création qui ressemble parfois à un sanctuaire désaffecté, celui qui prie attire l'Esprit rédempteur. » C'est donc « le dogme de la consommation » qui apportera une claire et triomphale réponse à la question posée. « Le stade actuel de l'évolution cosmique ne nous permet pas d'élaborer un concept adéquat de la divinité. » Ce n'est que lorsque Dieu sera tout en tous qu'il exercera une toute-puissance illimitée, et que les hommes seront les instruments parfaits, les confesseurs irréfutables, les témoins victorieux de la toute-puissance divine[1].

Examinons cette deuxième réponse à la question soulevée par M. Monod. Peut-être nous rapprochera-t-elle de la solution désirée, en nous remettant sur la voie tracée à la foi chrétienne par la révélation évangélique.

Il est bien certain que nous ne possédons pas encore la pleine et entière révélation de Dieu : cette manifestation complète et glorieuse, la foi l'attend de l'avenir. Mais de ce qu'actuellement nous ne sommes pas encore en possession de la connaissance adéquate de l'Eternel, s'ensuit-il qu'actuellement il n'est pas encore arrivé lui-même à la réalisation parfaite de son activité et à la jouissance illimitée de ses attributs? De ce qu'il nous est impossible de percevoir la toute-puissance divine dans tout son déploiement et son entier exercice, faut-il conclure que cette omnipotence n'existe pas ou qu'elle n'a pas encore atteint sa maturité? N'y a-t-il pas là une confusion évidente entre le Dieu caché et le Dieu révélé, celui-ci n'ayant pas encore dévoilé à l'homme les dernières profondeurs que recèle l'inaccessible essence de celui-là[2]?

[1] M. Monod, *ouv. cité*, p. 193 suiv.

[2] Voir aussi M. Monod, *ouv. cité*, p. 212.

Mais il y a plus. Vous n'osez pas affirmer l'omnipotence actuelle et absolue de Dieu, mais vous ne craignez pas de la placer à la fin des choses; vous nous annoncez que l'avenir en assurera le plein accomplissement. Sur quel fondement croyez-vous que ce qui n'est pas encore aujourd'hui sera certainement demain? Qui donc vous autorise à dire que Dieu est « celui qui vient »? Où trouvez-vous la garantie infaillible d'une « consommation » future, alors que le présent répond si peu aux exigences de votre raison, aux postulats de votre conscience, aux besoins de votre cœur? Qui nous assure que ce « Royaume de Dieu », cette « Cité de justice », cette « Humanité », que vous saluez de loin dans les transports d'une sainte extase, n'est pas une belle chimère, le rêve d'une imagination exaltée, sinon d'un cerveau malade?

N'est-il pas vrai que si vous vous élancez avec une si joyeuse assurance vers un lumineux avenir, c'est parce que vous trouvez dans le présent un point d'appui sûr et une base d'opération inébranlable? Si dès maintenant vous prêchez le Dieu qui viendra, c'est que dès maintenant vous savez qu'il est venu. Oui, c'est parce qu'il nous a « visités » dans son Fils, c'est parce que vous contemplez le Père céleste en levant vos regards vers la croix du Calvaire, c'est parce que vous croyez en Jésus-Christ, que vous avez l'audace de soutenir que cet obstacle mystérieux qui, selon vous, paralyse ou entrave l'action divine, ne vous séparera pas éternellement de l'ineffable objet de vos efforts et de vos prières. C'est « l'âme invincible et invaincue du Christ[1] » qui vous donne la certitude du triomphe suprême.

Laissez-moi prendre acte de cette héroïque affirmation, mais souffrez que j'en développe le contenu et que j'en tire toutes les conséquences.... Jésus-Christ seul, dites-vous, mène au Père. « Le Fils unique a respiré dans la communion du Père céleste; appuyons-nous sur son expérience, elle est valable pour tous les âges[2]! » La voilà, la clef du mystère, la

[1] M. Monod, *ouv. cité*, p. 192. — [2] *Ibid.*, p. 200-201.

vérité libératrice qui ne déchiffre pas les antinomies à jamais insolubles de la raison théorique, mais qui apporte à la conscience et au cœur une puissance de consolation infinie et d'immortelle espérance.

Si le scandale et la folie de la croix se révèlent à la foi comme la sagesse et la *puissance* de Dieu, c'est qu'ils nous initient à la connaissance d'un monde différent de celui qui tombe sous nos sens et qui, déconcertant notre observation et notre expérience terrestre, nous porte à douter de l'omnipotence divine. C'est dire qu'en interprétant la nature et l'histoire, le disciple du Christ est appelé à appliquer une autre mesure que celle de notre pauvre raison raisonnante, c'est qu'il faut en appeler de notre sens naturel à l'intuition supérieure de l'esprit, c'est que notre table des valeurs a besoin d'être revisée.

Ce renversement dans l'échelle des valeurs a été l'œuvre souveraine du Fils de l'Homme. Au moment où tournant le visage vers Jérusalem, il prit le chemin qui devait le conduire au Calvaire, Pierre prit le Maître à l'écart et voulut le détourner de la voie douloureuse. Mais lui, reprenant sévèrement son disciple, lui dit : « Arrière, tentateur, tes pensées ne sont pas de Dieu, mais des hommes! » (Marc VIII, 32-38.)

Il faut s'entendre, cependant. En s'inspirant de l'esprit du Christ, la foi ne tombe pas sous le coup de la menace du prophète : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, qui changent l'amertume en douceur et la douceur en amertume! » (Esaïe V, 20.) Non, la foi chrétienne ne nie pas le mal, elle ne cherche pas à en affaiblir la tragique horreur; elle n'altère ni n'émousse le sens de la réalité, elle n'impose pas silence aux protestations de la conscience; elle sait s'humilier de toutes les lâchetés, condamner toutes les fautes, compatir à toutes les infortunes. Mais elle ne borne pas son regard à l'horizon des choses visibles. Aussi n'y a-t-il pour elle ni fautes irréparables, ni défaites absolues, ni misères sans remède, ni chutes dont on ne puisse se rele-

ver[1]. « Si nous n'avons d'espérance que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » Cette espérance, le chrétien ne la relègue pas dans un lointain et nuageux au-delà; il la plante au cœur même du présent; il y trouve, dans l'heure fugitive d'aujourd'hui, la consolation, la force et le courage. Non, ce n'est pas insulter aux misères humaines, que d'affirmer que la toute-puissance divine ne vient pas se briser contre l'écueil d'une formidable et obscure fatalité. Si nous ignorons le pourquoi et le comment des calamités sans nombre que l'auteur n'avait pas besoin de nous rappeler, nous savons que, collaborateurs du Très-Haut, nous devons les faire converger vers un but : la conscience nous oblige et l'Evangile nous aide à tirer parti des plus grands désastres, à y trouver des occasions d'obéissance et de dévouement, des motifs de justice et de fraternité, des appels à la solidarité humaine, à l'abnégation personnelle, à l'humilité et à l'espérance. En Jésus, il est possible de réaliser cette vocation, s'il est vrai qu'en Jésus je crois en Dieu[2].

En plaçant le problème sous le jour de la révélation évangélique et sur le terrain de la piété chrétienne, on est en mesure de répondre aux objections qui ont fait sur l'âme si généreuse et sur l'esprit si moderne de M. Monod l'impression profonde dont témoigne son éloquente étude. Ces objections reposent sur des prémisses inacceptables à la foi, parce qu'elles supposent que les phénomènes de la nature, les évé-

[1] « Où est Dieu, les ruines et les naufrages ne sont jamais définitifs. » M. James, *L'expérience religieuse* (trad. de M. Abauzit), 1906, p. 430.

[2] « L'essentiel n'est nullement d'expliquer, il est d'être ce qu'on doit être, de vouloir ce qu'on doit vouloir, de faire ce qu'on doit faire. Pour atteindre un tel but, nous avons des clartés suffisantes, plus que suffisantes, des clartés magnifiques. Et alors quand vous vous demanderez pourquoi Dieu a créé un monde où se passent des choses à vous rendre fous de terreur, vous ne répondrez pas : parce que tout est fatal et aveugle, vous serez trop convaincus que cette réponse n'explique ni le devoir, ni la conscience morale, ni la certitude intime qu'il faut faire le bien, aimer, se donner, renoncer à soi-même et vivre pour les autres. » (M. Stapfer, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1er juillet 1906, p. 8.)

nements de l'histoire, les expériences de notre vie ont une signification absolue qu'il nous serait possible de déterminer dès aujourd'hui, suivant une échelle de valeurs dressée par notre entendement borné ou par notre conscience souvent aveugle ou faussée[1]. Tel ne saurait être le point de vue de la foi chrétienne : vivant d'un perpétuel et sublime paradoxe, elle ose affirmer que la folie de Dieu est plus sage que la sagesse humaine, qu'il a choisi les choses viles et méprisables de ce monde pour confondre les choses glorieuses, que lorsque nous sommes faibles, c'est alors que nous sommes forts. Dès lors, la certitude de l'omnipotence divine ne saurait être ébranlée dans notre âme par l'expérience des misères ou des crimes de l'humanité, que dis-je? elle tire de cette expérience même, avec une règle de conduite et un programme d'action, la matière principale et la preuve décisive de la force victorieuse et de la souveraine puissance de Dieu.

La seule solution accessible à notre foi est indiquée dans les paroles qu'on va lire et que je ne puis transcrire sans émotion. « Dieu est là, c'est-à-dire où qu'il soit, il est immédiatement accessible à l'âme qui prie. Des millions de créatures humaines vont et viennent, et ne s'en doutent point. Et cependant, par la prière, nous avons le droit et le pouvoir d'entrer en communication avec lui. Il est là? direz-vous. Mais rien ne décèle sa présence ! A cela je répondrai avec un penseur chrétien (Martineau) : « Si vous ne voyez pas Dieu

[1] « Notre foi, la vôtre, la mienne, a son fondement ailleurs que dans les événements qui passent. Nier Dieu à cause de ces catastrophes, c'est faire dépendre notre foi du caprice des choses heureuses ou malheureuses; mais alors elle n'est plus la foi, cette opinion purement intellectuelle et reposant sur ce caprice des choses. Tout revient alors à vous demander si vous avez la foi véritable, si vous êtes vraiment chrétien, si vous êtes converti, si vous avez donné votre cœur à Dieu ou si vos convictions ne sont que des croyances vacillantes et sans force, dépendant de tel bonheur ou de tel malheur. Remarquez que s'il en était ainsi et si le malheur vous éloignait de Dieu, le bonheur devrait vous rapprocher de lui. Est-ce là ce qui se passe? Jamais ou bien rarement, et vous êtes les premiers à savoir que rien ne nous endurcit comme la prospérité. » (M. STAPFER, *Le Dieu caché*, Revue chrétienne, 1er juillet 1906, p. 6.)

aujourd'hui, vous ne l'auriez pas vu davantage sur les gazons du jardin d'Eden, ou dans la clarté lunaire de Gethsémané.... » Encore une fois, Dieu est là. Qu'attendez-vous pour prendre contact avec lui? Est-ce la mort? Ah! vous pourriez hésiter s'il fallait, pour avoir le droit de prier, offrir certaines garanties de science ou de fortune. Mais non, la prière est gratuite, comme le soleil et comme l'amour. Elle est accessible à tous, même aux plus indignes, aux plus coupables, rappelez-vous l'enfant prodigue; elle est accessible aux indifférents, aux sceptiques, à ceux qui manquent d'imagination et d'enthousiasme, à ceux qui sont laids, à ceux qui sont tristes, à ceux qui ont peur. Tous peuvent prier.... Lorsque je parle de l'humanité, je pense au Fils de l'homme. C'est lui qui est le garant de mon espérance indéfectible. Quand je le contemple, lui, je comprends la leçon de l'incarnation; elle signifie que Dieu ne sauvera pas le genre humain sans le genre humain; elle signifie que le salut de l'humanité doit émaner de l'humanité. Dès lors, sans jamais flatter celle-ci, il faut cependant saluer en elle une force libératrice, le seul instrument utilisable par l'Eternel pour l'affranchissement de notre monde. Désormais nous portons au cœur une source inépuisable de consolation et d'espoir. Le découragement devient impossible. Nous ne pouvons plus nous effarer dans le glacial silence du firmament constellé, nous ne pouvons plus nous dire, consternés, tandis que notre globe roule dans l'espace muet: « Le genre humain est abandonné à lui-même! » car, en nous laissant à nous-mêmes, Dieu nous a livrés à la victoire. Quelles que soient les apparences, nous sommes une race vouée au triomphe, parce que le Rédempteur est incorporé à notre substance, parce que l'Esprit de Jésus besogne au cœur du genre humain. Ah! c'est une grande et noble chose que la foi; elle n'est pas à la portée des pusillanimes; elle est un acte héroïque de l'âme qui brise toutes ses chaînes, qui s'affranchit de la tristesse et de l'égoïsme, et qui prend possession de l'avenir au nom de Jésus le Christ. La foi est la sublime hardiesse d'un homme qui ne possède pas un pouce de terrain ici-bas, et qui offre le globe à son Sauveur. »

Qui donc ose parler ainsi? On a reconnu l'accent inimitable de M. Monod[1]. Ai-je eu tort d'affirmer qu'il a lui-même donné à toutes les difficultés avec lesquelles lutte sa pensée, la seule solution que l'Evangile propose à notre foi? Car l'affirmation de la toute-puissance divine, non moins que l'affirmation de la sagesse, de la justice ou de l'amour de Dieu, est un acte de foi réalisé incessamment sans la vue, contre la vue.

Bien que nous ayons emprunté à M. Monod lui-même les éléments essentiels de notre interprétation religieuse, nous ne serions par surpris qu'il fît entendre quelques protestations. Faut-il l'avouer? Nous pressentons une double objection qui se dégage apparemment de son livre et à laquelle il nous reste à répondre.

Sans récuser notre prétention à placer le problème de la toute-puissance divine sur le terrain pratique et à le faire entrer dans le domaine de la foi et de la piété, il nous dira sans doute que là ne doivent pas se borner l'ambition et l'effort du théologien. Ecoutez plutôt la déclaration suivante : « Tout compte fait, que subsiste-il, dans la Bible, de révélation proprement dite sur Dieu?... Ce qui surnage, c'est le *Dieu du décalogue* (ou de la loi morale et sociale), le *Dieu des prophètes* (ou de la conscience laïque), le *Dieu des psaumes* en général (ou de la prière personnelle), le *Dieu des évangiles* (ou de la foi au Père céleste), le *Dieu des épitres* (ou de l'action de grâce envers le Dieu de Jésus-Christ). En résumé, la révélation est éthique et religieuse. Croire en Dieu, c'est vouloir la sainteté personnelle et la justice sociale. Croire en Dieu, c'est prier. Croire en Dieu, c'est donner sa confiance au Christ sauveur, et le suivre. *De tout cela on ne tire pas une doctrine... tout cela ne forme pas une théologie*[2]. » Que l'on rapproche de ces paroles celles que l'auteur a placées au début de son étude sur *le problème de Dieu :* « Mon intention, dans les pages qui suivent, n'est pas de critiquer l'attitude reli-

[1] *Aux croyants et aux athées*, p. 292-3, 296-7.

[2] Pages 269-270. C'est nous qui soulignons.

gieuse de certains croyants, mais leur attitude intellectuelle. La foi en Dieu ne va pas sans la foi en sa puissance ; il y a là une affirmation religieuse fondamentale, dont aucun croyant ne peut se dessaisir[1]. »

De ces thèses, d'une si lumineuse clarté, il ressort que les limites tracées à la théologie doivent être placées bien au delà des bornes imposées à la foi. « Que celle-ci remplisse modestement la sphère qui lui est assignée, qu'elle s'acquitte de ses fonctions pratiques, édifiant, fortifiant, consolant le fidèle, mais qu'elle sache bien que, par-delà l'horizon accessible à son regard, s'étend le vaste empire de la théologie, science souveraine appelée, elle, à constituer des « doctrines, » à émettre des « hypothèses métaphysiques[2], » à rechercher des explications théoriques pour éclairer la foi des simples et des humbles. » Nous touchons ainsi du doigt la raison pour laquelle les développements de l'orateur chrétien, expressions vibrantes de son expérience religieuse, sont trop souvent traversées par les réflexions du penseur spéculatif ; il ne se borne pas à confesser sa foi, il veut faire œuvre de théologien, c'est à-dire, d'après sa définition, ajouter une explication théorique aux constatations d'ordre pratique par lesquelles il avait débuté.

[1] Page 209. La dernière phrase, rejetée dans une note, renferme une explication précieuse et caractéristique.

[2] « Je crois à l'utilité des hypothèses métaphysiques : elles sont même inévitables. » (P. 250, note). — Nous sommes bien de cet avis, mais sous la réserve qu'exprimait Aug. Sabatier : « Un préjugé vulgaire veut que la religion ait pour support la métaphysique. Tout au contraire, en fait, c'est sur la religion et la morale que la métaphysique repose. L'homme ne devint pas religieux lorsqu'il eut appris qu'il existait des Dieux ; il n'a eu l'idée de Dieu et ne croit à son existence que parce qu'il est religieux. Le mystère fut le berceau naturel de la piété. La foi est beaucoup moins une acquisition de science qu'un moyen de salut et une source de force et de vie. Autre chose est de spéculer sur le problème universel, autre chose est de se placer par le cœur, dans un rapport vivant de confiance, de crainte ou d'amour avec l'Être mystérieux d'où tous les autres êtres dépendent. Il se peut que la religion aboutisse nécessairement à une doctrine métaphysique, mais une métaphysique n'aboutit pas nécessairement à la religion, puisqu'il en est qui l'excluent ou la rendent impossible. » (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 348-349.)

Nous ne saurions admettre cet hiatus entre la foi du fidèle et la science du théologien. Celle-ci n'a d'autre mission que de se faire l'interprète docile, exact, complet de celle-là. Quoi qu'en pense M. Monod, nous croyons qu'il est possible de tirer une doctrine de ce qui, dans la Bible, surnage d'une révélation sur Dieu. Seulement cette doctrine se réduira à formuler, dans le langage précis et rigoureux de la dogmatique, ce qui, dans les documents scripturaires, s'exprime en termes naïfs ou sublimes, dans l'idiome de la pensée populaire ou de l'inspiration religieuse. La dogmatique n'a donc rien à ajouter au témoignage de la foi, elle n'a qu'à le traduire fidèlement et à faire saisir, entre les affirmations qui procèdent de la conscience formée à l'école de l'Evangile, la cohésion intime et vivante qui les unit et les pénètre, parce qu'elles plongent leurs racines dans le même sol et qu'elles se sont épanouies sous les rayons du même soleil. Dès lors, si le chrétien puise dans sa foi au Sauveur la certitude pratique de la toute-puissance divine, s'il maintient et affirme cette vérité religieuse à l'encontre de tous les faits qui, « aux yeux de la chair, » la contredisent et la démentent, s'il fonde cette conquête spirituelle sur la force victorieuse de l'Evangile, le théologien n'est qualifié ni pour donner à cette affirmation essentielle de la conscience chrétienne la preuve subsidiaire d'une démonstration philosophique, ni surtout pour ruiner théoriquement, par je ne sais quelle métaphysique, un article de foi qui se réclame de la révélation chrétienne. Il faut que la théorie dogmatique s'inspire de la foi pratique; ce que la foi ignore, la théologie ne le saura pas davantage; ce que l'Evangile n'a pas dévoilé à la conscience du chrétien, aucune philosophie ne l'apprendra à l'esprit du savant: « l'attitude religieuse » détermine « l'attitude intellectuelle [1]. »

Mais alors, dira-t-on, — et c'est la deuxième objection qui nous guette, — ne faut-il pas renoncer à tout essai de justi-

[1] « Ce qui n'est à aucun degré dans l'expérience religieuse ne saurait trouver place dans la science religieuse et doit en être banni. » (A. SABATIER, *Esquisse*, p. 349.)

fier les vérités religieuses devant la pensée contemporaine? Cette réduction de la théologie au rôle de servante de la foi n'équivaut-elle pas à la banqueroute de l'apologétique chrétienne? Comment gagner les athées à l'Evangile, s'il nous est interdit de les suivre sur leur propre terrain et de les battre avec leurs propres armes? Quelle prise aurons-nous sur l'esprit des adversaires, si nous nous interdisons en principe l'emploi de méthodes dont ils affirment la légitimité?

Eh bien, il faut en prendre son parti. L'apologétique, entendue dans le sens d'une démonstration rationnelle de l'existence et de la valeur des réalités spirituelles, fait fausse route et obéit à une stérile et dangereuse illusion. Quand même il serait possible de construire une science objective de Dieu, cette connaissance ne serait point encore une connaissance religieuse. « Connaître Dieu religieusement, c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience, en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété[1]. » Si donc il n'y a pas de commune mesure entre la certitude religieuse et la certitude scientifique, il est bien évident que l'on ne pourra pas fonder celle-là à l'aide de procédés empruntés à celle-ci. On ne saurait ni produire, ni prouver la foi à l'aide d'une argumentation scientifique. Réveillée dans les cœurs par une puissance spirituelle qui s'empare d'eux et les affranchit en les subjuguant, elle porte en elle-même sa justification par la force, la paix et la joie qu'elle leur communique. L'apologétique chrétienne n'est efficace qu'auprès de ceux qui sont intérieurement préparés à l'Evangile. Ces dispositions intimes, ces affinités mystérieuses et profondes, cette harmonie préétablie se rencontre fréquemment chez des âmes indifférentes et hostiles à notre christianisme officiel; remercions M. Monod de nous l'avoir rappelé avec une pénétrante et convaincante éloquence. Ces âmes-là sont mûres pour la foi, alors même qu'elles restent en dehors des cadres de nos Eglises; mais ce qui les conquiert à la vérité, c'est la propagande par la vie religieuse,

[1] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 380.

non par la démonstration scientifique. « Le moyen par lequel Dieu s'approche des hommes, dit M. Naumann dans ses *Lettres sur la religion*, a toujours été que quelques individualités sentirent plus fortement sa puissance et donnèrent à d'autres quelque chose de ce puissant sentiment. Cela n'est pas encore devenu différent aujourd'hui, ni plus facile, ni plus difficile. Dieu vient à nous dans l'esprit saint de ceux qui le trouvèrent[1]. »

Faut-il donc condamner sans appel toute tentative apologétique? Nullement, à la condition que l'on se souvienne du caractère pratique et subjectif de la certitude chrétienne. Ce principe essentiel de la théorie de la connaissance religieuse une fois admis, il reste à l'apologétique une tâche suffisamment belle et féconde; elle est en mesure d'établir une double thèse d'une portée immense et riche en applications variées. I. Bien comprise et renfermée dans les limites que lui impose sa nature propre, la science ne saurait nous contraindre à nier la conception religieuse de l'univers. II. D'autre part, une vue d'ensemble, une conception totale du monde, j'entends une théorie qui tienne compte des phénomènes de la vie spirituelle et de ceux de la vie matérielle, ne peut être construite que sur une base religieuse; le problème universel, que pose la métaphysique, n'est susceptible de solution que dans la mesure où il s'élève dans la sphère religieuse.

Mais il est temps de quitter les hauteurs sur lesquelles nous ont entraîné les nobles préoccupations de M. Monod. Nous avons essayé de comprendre sa pensée : dépouillée des entraves qui en compriment le libre et généreux essor, cette pensée nous donne la solution du problème de la toute-puissance divine. Solution pratique, parce qu'elle ressortit au domaine de la conscience et est réfractaire à toute démonstration rationnelle; solution affirmative, parce qu'elle ne saurait sacrifier ni limiter un attribut dont l'exercice, inaccessible et caché à notre intelligence, est d'une certitude essentielle et indispensable à notre foi.

[1] Page 42 de la traduction de M. Roger Bornand. — M. Monod, *Aux croyants et aux athées*, p. 299-300. — Cf. A. Sabatier, *Esquisse*, p. 383.

Un maître inoubliable, trop tôt enlevé à la théologie et à l'Eglise, a conclu le bel article qu'il consacra à l'une des études de M. Monod, par le jugement suivant : « La concession que fait l'auteur à l'athéisme contemporain se définit d'un seul mot : l'agnosticisme. Agnosticisme quant à la nature et à la cause première du mal qu'il faut combattre et détruire,... agnosticisme encore quant à ce Dieu « qui s'efforce et ne réussit pas toujours[1]. »

G. Frommel ne nous épargnerait pas le même reproche, peut-être en aggraverait-il encore la sérieuse et solennelle expression. Ce reproche, nous l'avouons, n'est pas pour nous émouvoir ou nous troubler, car, en définitive, il atteindrait la révélation dont se nourrit notre foi, il remonterait jusqu'à Dieu lui-même.

Son Evangile ne nous donne aucune solution théorique du problème de l'origine du mal, il ne nous livre pas davantage le secret de l'action divine. Mais ce que nous savons, grâce à Jésus-Christ, c'est que notre Père céleste a le pouvoir et la volonté de changer le mal en bien[2].

S'il fallait traduire dans le langage de l'école la conviction qui est le nerf de notre foi, nous dirions qu'à la conception étiologique ou causale il faut substituer la conception téléologique ou finale de la toute-puissance de Dieu. Incapables de saisir et de déterminer la relation des causes secondes et de la cause première, nous ne sommes pas dans l'incertitude sur le but, sur la fin suprême de la nature et de l'histoire. *Notre foi en la toute-puissance divine n'est qu'un des éléments de notre confiance dans l'avènement victorieux du Royaume de Dieu, dont Jésus-Christ est à la fois l'organe et le garant.*

Ainsi la conclusion de cet essai dogmatique sur la notion de l'omnipotence de Dieu concorde avec le résultat de nos recherches sur l'éternité, la toute-présence et la toute-science divine. Ces études se prêtent un mutuel appui ;

[1] G. Frommel, *Journal de Genève*, 8 mai 1905.

[2] Notre agnosticisme n'est autre que celui que professe M. Stapfer dans le sermon, déjà cité, sur Esaïe XLV, 15 : « Tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, Sauveur ! »

solidaires l'une de l'autre, elles se soutiennent ou tombent ensemble. S'il fallait exprimer la pensée commune qui les inspire et les domine, nous la trouverions admirablement rendue dans une page d'Auguste Sabatier, que nous demandons la permission de transcrire tout entière. Elle est le résumé le plus lumineux et la confirmation la plus forte et la plus précieuse des vues que nous avons trop imparfaitement exposées et défendues. « Il ne faut jamais perdre de vue que ce que nous cherchons, dans et par la religion, c'est le mot de l'énigme de notre vie. L'énigme de l'univers ne nous tourmente au point de vue religieux, que parce que nous croyons que dans celle-ci est le secret de celle-là. Nous sommes embarqués dans le navire et nous voyons bien que notre destinée dépend de la sienne. Voilà pourquoi la foi religieuse, parfaitement indifférente au genre d'architecture et aux voies et moyen de la construction du vaisseau, regarde surtout à l'orientation des voiles et cherche à découvrir la route tenue. Y a-t-il une boussole? et quelqu'un est-il au gouvernail? En d'autres termes, l'instinct religieux est le besoin pressant qu'a l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature. La foi juge tout, dès lors, du point de vue du souverain bien, et le souverain bien, pour l'esprit, ne peut être que le triomphe final et le plein épanouissement de la vie de l'esprit. Donc, en toute notion religieuse, il n'y aura jamais au fond qu'un jugement téléologique. Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi. Dans la notion religieuse de Dieu, ce n'est pas la nature métaphysique, c'est la volonté de Dieu à l'égard des hommes; et, dans la notion religieuse du monde, ce n'est pas la cause mécanique des phénomènes, c'est de savoir où le monde va et s'il a une autre fin que de servir de théâtre et d'organe à l'esprit. Que veut même dire la foi, quand elle définit Dieu, l'Esprit éternel et tout-puissant, sinon que l'homme a besoin de s'affirmer que son esprit individuel ne dépend absolument de rien d'autre que d'une puissance spirituelle comme lui? Il est bien vrai que déterminer cette cause finale du

monde, c'est en déterminer aussi la cause première. C'est la même chose sous d'autres termes, et en réalité, c'est faire de la métaphysique au sens étymologique du mot. Le point important est de savoir que ce pas décisif hors de la chaîne des phénomènes visibles, qu'il soit fait par le philosophe ou par le théologien, est toujours un acte de vie subjective, une affirmation de l'esprit, un acte de foi, non une démonstration de science[1]. »

[1] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 389-390.

(*A suivre.*)

UTILITÉ DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

pour l'étude du Nouveau Testament

PAR

Dr J.-M.-S. BALJON

professeur de théologie à l'Université d'Utrecht.

Traduit du hollandais par O. GENOUY, pasteur à Utrecht.

La question de l'origine des choses, voilà ce qui préoccupe de préférence tout esprit sérieux et réfléchi, et voilà aussi une preuve de la disposition naturelle de l'homme pour la philosophie. Il ne nous suffit point, en effet, de décrire ou de définir un phénomène ; nous voulons encore savoir les causes qui l'ont produit. Il ne nous suffit point de connaître le cours de la rivière, les plaines et les vallées qu'elle arrose ; nous voulons encore savoir le point exact d'où jaillit sa source. Une connaissance atomistique de l'histoire, une simple description des personnes et des situations, une relation de faits saillants ne saurait nous satisfaire. Nous voulons comprendre la vie des peuples, même leur vie sociale intime et cachée, et expliquer cette vie par les causes qui l'ont engendrée, entre autres, par la manière de vivre, de penser, de lutter des générations antérieures. Notre civilisation a besoin d'être expliquée non seulement par les facteurs qui, de nos jours encore, font sentir leur influence, mais aussi par ceux qui agirent sur les générations qui nous ont précédés. Voilà pourquoi, si nous nous transportons dans

le domaine religieux, nous remarquerons que le théologien se préoccupe, aujourd'hui plus qu'autrefois, de la vie intime, spirituelle de l'Eglise, de ce qu'on appelle communément la piété. La théologie ne plonge-t-elle pas ses racines dans la vie de l'Eglise, et n'est-elle pas le miroir de ce qui l'entoure? Le théologien a donc subi involontairement et subit chaque jour davantage l'influence du point de vue auquel on se place généralement pour envisager l'histoire.

Les deux disciplines, Exégèse des livres du Nouveau Testament et Histoire de la littérature chrétienne des premiers siècles, peuvent bien, dans l'Encyclopédie de la théologie chrétienne, être classées sous une rubrique spéciale, par exemple, théologie littéraire; mais elles sont pourtant en contact avec la théologie historique. Un exégète qui comprend sa tâche ne s'appuiera pas seulement sur la grammaire ou la critique des textes, mais il voudra aussi comprendre ce qu'il lit au point de vue de l'histoire, en connaître à fond le sous-sol et le milieu historique. Par là il animera et vivifiera la matière de son enseignement. Nous aussi, exégètes et critiques, avons pu observer l'influence de la marche générale du temps et nous devons en tenir compte. Notre époque n'est pas précisément favorable à l'exégèse pure et à la critique des textes. Cela tient à ce que nombre d'exégètes ont un peu oublié que l'exégèse, la critique, l'introduction aux divers livres, pour intéressantes qu'elles soient, ne sont jamais elles-mêmes le but, mais doivent servir d'études préalables pour atteindre un but plus élevé, à savoir, la connaissance du christianisme primitif, — de la vie et de la pensée des premiers chrétiens, des bergers comme des troupeaux, des apôtres et des prophètes comme de la multitude qui ne connaît point la loi. — C'est parce que les exégètes ont trop oublié cela que la réaction ne s'est point fait attendre et que ces études sont aujourd'hui négligées. Je ne me propose pas maintenant de plaider en faveur de ces études dont la cause a été défendue à maintes reprises et avec beaucoup de talent. Je désire plutôt appeler l'attention sur la tendance qui se manifeste de nos jours, tendance qui con-

siste à s'appuyer sur l'histoire des religions pour expliquer la naissance des dogmes et les usages ou les mœurs des premiers chrétiens. Il y a là une méthode nouvelle d'investigation pour rechercher la genèse de beaucoup de croyances dans le christianisme primitif et une nouvelle méthode de travail pour l'étude du Nouveau Testament.

Tout le monde civilisé a été rempli du bruit de la fameuse dispute Babel et Bible : certains récits, certaines idées contenues dans l'Ancien Testament (la création, le déluge, des lois, des usages, l'angélologie et la démonologie, sans parler des idées eschatologiques) s'expliqueraient par la théologie de peuples voisins, particulièrement des Babyloniens et des Perses, et même des Egyptiens. Il n'y a là rien de bien nouveau, car, depuis plusieurs années déjà, on a pu montrer des résultats positifs de ces études; mais de nos jours l'attention se porte davantage sur ces questions et le grand public s'y intéresse davantage. Eh bien, cette même méthode on l'applique aujourd'hui à l'étude du Nouveau Testament, aussi bien pour expliquer certains récits de la vie de Jésus que pour expliquer les Epîtres et l'Apocalypse. On l'appelle en Allemagne la « religionsgeschichtliche Methode, » expression que je voudrais rendre par ces mots : « utilité de l'histoire des religions pour l'étude du Nouveau Testament. » Si l'on songe que le dogme chrétien s'explique déjà non seulement par les idées de l'Ancien Testament, l'individualité des grands penseurs chrétiens et la vie de l'Eglise, mais encore par telles conceptions indéterminées israélites ou chrétiennes, et surtout par l'influence de la philosophie grecque, on comprendra que cette méthode puisse s'appliquer, à plus forte raison et combien plus facilement, aux récits du Nouveau Testament. On pourrait à cet égard citer de nombreuses analogies tirées de la littérature profane. C'est un fait bien connu que plusieurs légendes en vogue en Europe durant le moyen âge s'expliquent par une influence indoue. Le récit chrétien de Barlaam et Josaphat est de famille indoue. L'Orient a exercé une action sur l'Occident, et l'Occident a beaucoup emprunté à l'Orient, dont l'influence

se fait sentir jusqu'à nos jours. Cette « religionsgeschichtliche Methode » ne nous était pas étrangère à nous praticiens du Nouveau Testament. Il n'y a pas grand'chose de nouveau sous le soleil. Depuis longtemps on l'applique à l'Apocalypse de Jean; et on l'applique avec fruit. Mais, même pour tout le Nouveau Testament, on parlait déjà de cette méthode à l'époque du Rationalisme, à la fin du dix-huitième siècle, lorsque, pour rendre plus intelligible (*vernunftmässig*) la vérité de la foi chrétienne et présenter la théologie comme libérale, on indiquait volontiers les récits parallèles. Je vais plus loin. L'un des plus anciens apologistes chrétiens, bientôt suivi par d'autres dans cette voie, Justin Martyr, voulant rendre la vérité chrétienne acceptable aux païens, leur montrait des analogies; il rapprochait, par exemple, la naissance de Jésus de celle des héros ou fils des dieux et mettait sur la même ligne les récits qui y avaient trait. Ces apologistes trouvaient-ils dans d'autres religions, par exemple dans celle alors si répandue de Mithra, des coutumes ou des notions rappelant le baptême chrétien et la sainte cène, ils les attribuaient à l'œuvre des démons qui avaient voulu par là induire en erreur les bons chrétiens et les détourner de la foi. Si je rappelle ces explications qui n'avaient rien de scientifique, c'est uniquement pour montrer que, dès les premiers siècles, on avait déjà beaucoup de goût pour les analogies et les parallèles. D'ailleurs il est douteux que ce procédé ait réussi aux apologistes; les païens se seront bien chargés de le leur prouver, à en juger par Celse, le grand adversaire des chrétiens.

Pour procéder avec ordre et méthode dans la tractation de mon sujet, je voudrais indiquer d'abord quelques points au sujet desquels il y a unanimité ou presque unanimité de sentiments. On sourira peut-être en songeant combien diffèrent les opinions des théologiens quand il s'agit du christianisme primitif. Mais nous tranquilliserons le lecteur et lui montrerons que nous nous plaçons sur un terrain neutre, où peuvent se rencontrer paisiblement les théologiens de droite et ceux de gauche. A la nouvelle faculté catholique de Strasbourg,

c'est sur un sujet emprunté au cercle des présentes considérations que se fit la première promotion théologique. Même ceux qui appliquent à la Bible une théorie très étroite de l'inspiration — comme faisaient les Juifs pour l'Ancien Testament et comme font les Mahométans pour le Coran, — même ceux-là pourront utiliser le résultat de ces études. Que la forme de la révélation divine se rattache aux formes déjà existantes, cela va de soi. Pourtant la limite entre le sacré et le profane n'est pas aussi rigoureusement tracée qu'on le suppose parfois, comme si, d'un côté, il n'y avait que lumière et, de l'autre, que ténèbres. Qui se le figure ainsi — et notre époque aime les oppositions violentes — celui-là fait de la question une caricature. Un bon théologien réformé croit à ce que l'on nomme le λόγος σπερματικός. Ce fut aussi une idée ingénieuse de l'antiquité chrétienne de raconter que, lorsque Christ descendit dans le Schéol, — conformément à la doctrine connue du *descensus ad inferos*, — non seulement les patriarches, mais encore Platon et les plus grands philosophes, vinrent à sa rencontre et exprimèrent toute la joie que leur causait son apparition. La vérité, où qu'elle se trouve, est de Dieu. *Anima naturaliter christiana.*

Parmi les points acquis sur lesquels les théologiens sont d'accord, je range le suivant : L'Evangile de Jean commence par un magnifique prologue, classique par son contenu autant que sobre de forme :

« Au commencement était la Parole et la Parole était avec Dieu et Dieu était la Parole. Elle était au commencement avec Dieu. Tout est né par elle et absolument rien de ce qui existe n'a pris naissance sans elle. En elle était la vie et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière éclaire dans les ténèbres; et les ténèbres ne l'ont point reçue. » Cette doctrine du Logos est empruntée à la doctrine du Logos de Philon, l'helléniste connu. Bien que ce philosophe fût juif, sa doctrine n'était pas empruntée directement à l'Ancien Testament, car celui-ci, dans son ensemble, contient sans doute des maximes de sagesse, une littérature de la Chokma, mais non une philosophie proprement dite. Philon édifia sa

doctrine d'après Platon. Le λόγος νοητικός de Philon est la ἰδέα ἰδεῶν du grand philosophe grec. La révélation de Dieu est le Logos, l'incarnation de la pensée de Dieu. En tant qu'il se révèle, Dieu se nomme Logos. Le Logos néanmoins, en tant qu'il se révèle Dieu, se nomme Dieu. Il faut reconnaître que, dans cette doctrine du Logos, Philon et Jean diffèrent notablement, parce qu'ils ont chacun une conception différente de la divinité; mais de là à s'imaginer que le quatrième évangile, après une évolution de près de cinq cents ans, ait emprunté directement à l'Ancien Testament ce nom de Logos, voilà qui est invraisemblable. Sur divers points, tels que l'opposition entre la chair et l'esprit, la lumière et les ténèbres, « être d'en haut » et « être d'en bas », le quatrième évangile montre ses attaches avec l'hellénisme alexandrin. Je ne puis réellement comprendre non seulement quelles raisons d'ordre scientifique, mais même quels griefs d'ordre religieux peuvent exister contre l'hypothèse que l'évangéliste est de l'école de Philon, du moins quant à la forme de son évangile, dont toute la structure témoigne qu'il fut écrit pour des lecteurs parvenus à un haut degré de développement spirituel.

Cette influence de l'hellénisme, je la remarque aussi chez Paul, autant dans sa psychologie, ses considérations sur la chair et l'esprit, que dans ses interprétations allégoriques de l'Ancien Testament. Ces interprétations, Juifs et Chrétiens les avaient apprises des anciens Grecs, qui en usaient pour rendre acceptables au peuple certains récits choquants d'Homère et d'Hésiode touchant les dieux. Mais les influences étrangères qui agirent sur les écrivains de la nouvelle alliance, se manifestent egalement dans les expressions que Paul a empruntées à la langue des mystères. On sait que les anciens, non seulement les Grecs, mais encore les fondateurs du Mithriacisme et bien d'autres, faisaient, quant à la connaissance religieuse, une distinction entre les *esoterici* et les *exoterici*, les initiés et les non-initiés. A côté de l'enseignement qui était à la portée des non-initiés et de la masse du peuple, il y en avait un autre pour les plus instruits, les

plus avancés dans l'intelligence de la doctrine, les initiés enfin. Ceux-ci étaient admis aux sacrés mystères pour lesquels on exigeait parfois certains degrés de connaissance. On pressentait obscurément, si même on ne voyait clairement, que les récits touchant les dieux et les déesses n'exprimaient pas la pure réalité, mais n'étaient souvent à l'origine que des mythes du soleil, de la lune et des étoiles représentés comme des divinités. A cet effort intellectuel vint s'ajouter un autre facteur, la recherche de la contemplation mystique. Dans le silence solennel du soir, loin de la foule, l'homme se sentait disposé à rencontrer la divinité dans une sainte extase. Dans les mystères du culte postérieur de Mithra, et même déjà auparavant, des purifications, ou lustrations, avaient lieu ; on s'asseyait à une table commune, on mangeait le pain et l'on buvait à la coupe sacrée, comme dans la sainte cène. Paul n'établit pas de distinction entre initiés et non-initiés ; mais il parle de mystères qui avaient été cachés jusqu'à ce que la lumière de la révélation divine eût brillé sur eux. Le plan divin pour le salut des païens et le rejet momentané des Juifs, voilà pour lui un mystère, de même encore la personne du Christ. Il reconnaissait aussi une sagesse, une σοφία, mais pour les τέλειοι, pour les adultes, non pour les νήπιοι, une sagesse qui n'est pas de ce monde. Ce n'est point la différence de leur développement intellectuel, de leur culture, mais celle de leur développement spirituel, de leur expérience religieuse, qui permettait de parler d'un mystère. Pour les enfants il fallait le lait ; pour les adultes, ou τέλειοι, des aliments solides. Mais tous les enfants pouvaient devenir adultes. On parle, chez les Grecs, d'un σφραγίς ou sceau ; on désignait par là un rite sacré, considéré comme une marque ou signe que l'on était admis dans la communion de la divinité. Paul, de son côté, parlera du baptême comme σφραγίς, et de σφραγίζειν ; et la littérature du Christianisme primitif offre la même particularité lorsqu'elle considère le baptême non seulement comme un σφραγίς, mais encore comme un φωτισμός, une illumination.

Mais c'est surtout dans les idées eschatologiques que l'on

peut discerner les influence étrangères qui se sont exercées sur la pensée chrétienne. C'est un fait caractéristique que beaucoup de religions, — je veux parler entre autres de celles des Babyloniens, Perses, Egyptiens, Juifs et Chrétiens, — nous offrent, quant à l'origine et à la fin des choses, des conceptions identiques ou apparentées et se sont fait les unes aux autres de larges emprunts. Qui n'a pas présents à l'esprit et les cosmogonies des anciens peuples, et les récits du déluge d'Israël et de Babylone? Et, pour en revenir à mon sujet, qui ne se souvient de l'Apocalypse? L'Apocalypse s'efforce de dévoiler les choses cachées de l'avenir à l'aide de cette lumière supérieure que possède le voyant parlant en extase ou transporté en esprit. Il voit alors par l'œil de son esprit ce qu'un autre ne peut pas voir. Il entend ce qu'un autre n'entend pas. Le voyant fait entendre sa parole pour exhorter et surtout consoler. C'est dans les temps d'oppression et d'ignominie, de persécution et d'opprobre, que naît l'apocalypse. Elle fixe son regard sur un magnifique avenir qui est proche, avenir où la lumière triomphera des ténèbres et le droit de l'iniquité, où Dieu essuyera toute larme des yeux de ses bien aimés. Alors renaîtra le Paradis et s'ouvrira l'âge d'or. Souvent l'apocalypticus se présente dans la personne d'un vieillard qu'il fait parler. Il considère l'histoire à la lumière de son temps, fournit des prophéties rétrospectives auxquelles il rattache des exhortations pour ses contemporains. C'est un fait caractéristique que l'apocalypticus, plus écrivain que voyant, travaille sur de vieilles données ou avec un vieux matériel. Les apocalyptici ne sont pas créateurs de nouvelles formes, mais ils expriment de nouvelles pensées sous de vieilles formes. Travaillant sur de vieilles données, l'apocalypticus — cela va sans dire — sera peu difficile quant au choix de sa matière et fera usage des notions profanes ausi bien que des sacrées, pourvu qu'elles puissent servir à ses desseins et alimenter sa fantaisie.

D'après l'Apocalypse de Jean, le voyant était dans une île appelée Patmos, pour le nom de Dieu et le témoignage de Jésus. Aux sept églises de l'Asie-Mineure, il apporte le salut

de paix de la part de Celui qui est, qui a été et qui vient (c'est-à-dire de Dieu, éternel, toujours semblable à lui-même) et de la part des sept Esprits qui sont devant son trône. Dans une sainte extase, dans une vision, il contemple le Messie et le voit sous une image empruntée à Daniel, celle d'un Fils d'homme qui se présente d'abord comme grand prêtre et roi, et reçoit ensuite les attributs de Dieu même. Ce Fils d'homme se promène au milieu de sept chandeliers d'or et tient dans sa main droite sept étoiles (Apoc. I, 16), ce qui ne l'empêche pas de tendre aussitôt cette main à Jean et de lui dire pour l'encourager : « Ne crains point ; je suis le premier et le dernier. » Dans une autre vision, Jean, admis au saint des saints, voit le trône de Dieu, revêtu de magnificence et de majesté, ce qu'il exprime symboliquement : « Il en sortait des éclairs et des coups de tonnerre. » Puis vient cette image caractéristique, significative : « Et devant le trône brûlaient sept lampes de feu qui sont les sept esprits de Dieu. » Dans le chapitre V, v. 6, il parle des sept yeux de l'agneau « qui sont aussi les sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre. » A mon avis, de telles images ne sauraient s'expliquer ni par le chandelier aux sept branches de l'Exode XXV, ni par celui de la vision de Zacharie IV, où le prophète explique les sept lampes par les yeux de Jahveh qui parcourent toute la terre. Il faut ici nous reporter au culte sidéral des païens, tels que les Babyloniens et les adorateurs de Mithra. Sept astres étaient adorés : le soleil, la lune et les cinq principales planètes. Ces divinités de la lumière deviennent chez les Israélites des anges, des protecteurs tout puissants, des représentants de Dieu. C'est ainsi que, chez les Juifs, les dieux qui dans la croyance populaire des païens gouvernaient les peuples, les rivières, les territoires, furent changés en archanges de ces peuples, de ces rivières, de ces territoires, etc. Ceci nous explique que les étoiles puissent être considérées comme les yeux de la divinité et représentées dans le culte par des flambeaux. Autrement ces symboles demeurent pour nous incompréhensibles. Il n'est nul besoin de démontrer que ces images et tant d'autres ne doivent point être

prises pour des réalités. C'est aller un peu loin[1] que d'expliquer les sept étoiles de l'Apoc. I. 16, par celles de la petite ourse, en s'appuyant sur un passage d'une liturgie de Mithra, d'après lequel le dieu tient dans sa main droite l'épaule d'or d'un bœuf, laquelle est ἡ ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν[2].

Je ne veux pas montrer tous les rapports qui existent entre l'Apocalypse et les idées mythologiques des Babyloniens, mais appeler l'attention du lecteur sur Apoc. XII, où, sous une forme très caractéristique, nous est décrite la naissance du Messie. Elle nous est présentée comme un événement qui doit se produire et ne peut donc pas sous cette forme être l'œuvre d'un chrétien, mais bien celle d'un Juif, reprise par un chrétien. Au voyant apparaît une femme vêtue du soleil, ayant la lune sous les pieds et autour de la tête une couronne de douze étoiles. Elle était dans les douleurs de l'enfantement lorsque parut dans le ciel un autre prodige, un énorme dragon rouge, qui voulait dévorer l'enfant dès que la femme l'aurait mis au monde. A sa naissance l'enfant est enlevé vers le ciel et un combat a lieu entre Michel et ses anges d'une part et, de l'autre, le dragon, qui finit par être vaincu. L'origine de ces images ne doit pas être cherchée dans le Judaïsme mais chez les Babyloniens. Dans le Judaïsme les anges sont considérés comme appartenant au sexe masculin, tandis que le paganisme reconnaît aussi des divinités féminines. D'après les *insignia* de la femme elle est reine du ciel et nous pensons involontairement à la déesse babylonienne Damkina, mère de Marduk, ou encore, comme le veulent quelques-uns, à l'Egyptienne Hathor, mère de Horus. Qu'un être céleste, maître du soleil et de la lune, soit sujet à la souffrance, nous ne pouvons admettre cette idée que dans le domaine de la mythologie. Le dragon rouge de feu est le vieux roi de la mer qui maintenant appartient à l'abîme, Tiâmat, qui lutte avec le Dieu de la lumière. C'est

[1] Voy. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* 1903, S. 40.

[2] Voy. A. Dieterich, *Une liturgie de Mithra*, 1903, S. 14.

ainsi que le mythe antique du jeune dieu de la lumière triomphant des mauvaises puissances des ténèbres fournissait aux chrétiens le symbole de la victoire de Jésus sur Satan et de l'issue glorieuse de la vie du Christ. Jésus est en effet le dieu de la lumière, le *sol justitiæ*, et la femme représente la nation d'Israël idéalisée. Que l'auteur de l'Apocalypse ait connu lui-même l'origine de ces images ou symboles, nous ne le pensons pas; car son adaptation laisse trop à désirer. C'est nous qui devons chercher cette origine.

Nous arrivons maintenant dans notre étude comparative aux points les plus discutés. Tout d'abord nous voudrions montrer la concordance que d'aucuns ont cru remarquer entre des récits bouddhistes et des récits chrétiens, si tant est qu'ils admettent l'indépendance de ceux-ci à l'égard des premiers. On sait que les deux religions offrent une certaine analogie et que, dans certains milieux, — je fais allusion à Schopenhauer, — cela devient une habitude de mettre le bouddhisme au-dessus du christianisme. Les deux religions ont des points de ressemblance; elles sont, l'une et l'autre, universalistes, éthiques, et se proposent le salut de l'humanité. Toutefois elles diffèrent notablement dans la question du salut. Le bouddhisme veut délivrer l'homme de la souffrance, c'est-à-dire de l'existence, tandis que le christianisme veut le délivrer du péché. Nous n'avons pas l'intention de nous étendre à ce sujet. La question est celle-ci: Jusqu'à quel point des influences d'origine bouddhiste se sont-elles exercées sur les récits chrétiens? Il va sans dire que, dans cette question, le point de vue religieux a son importance. Quiconque admet que la vie de Jésus, telle que nous la racontent les Evangiles, renferme beaucoup de légendes et un faible résidu historique, sera porté davantage à chercher dans des récits parallèles une explication de l'histoire sacrée. Mais celui qui, rempli de vénération pour la personne du Christ, pense que l'élément historique prédomine dans les Evangiles, sera moins disposé à y voir à l'œuvre l'imagination. Si l'on part de ce principe que le christianisme est le fruit du syncrétisme et que le Christ doit être

considéré comme le produit naturel et très ordinaire de ce syncrétisme, on sera enclin à rechercher les influences bouddhistes, beaucoup plus enclin que si l'on considère le christianisme comme l'œuvre du Christ — comme c'est ma conviction — et si on le fait remonter de plein droit à la personne, je ne dirai pas du fondateur de notre religion, mais de notre Médiateur et Sauveur, ainsi que l'a toujours fait l'Eglise chrétienne durant les dix-neuf siècles de son existence. Ceci, pour bien poser la question et reconnaître loyalement qu'une objectivité complète, ou, disons mieux, une parfaite impartialité ne saurait être atteinte. Pourtant j'ajoute volontiers que même les hommes de ma tendance théologique veulent connaître les résultats de l'étude de l'histoire des religions et en tenir compte. La vérité avant tout! Il n'est pas de dogmatisme qui puisse enlever à notre regard historique sa rigueur et son acuité. Eh bien, on a voulu montrer des ressemblances dans la naissance de Jésus et celle du Bouddha, dans certains récits bouddhistes et ceux de Siméon dans le temple, de Jésus à douze ans, du baptême de Jésus, de la tentation du Seigneur, de l'appel des petits enfants, de la femme samaritaine, de la pite de la veuve, de Pierre marchant sur les eaux, de la parabole de l'enfant prodigue, de l'aveugle-né, de la tranfiguration, etc. Pour comparer ces récits on écrit en marge du texte des Evangiles quelques textes de la tradition bouddique ; on remarque alors certains traits qui frappent dès l'abord, mais qui, examinés plus attentivement, paraissent bien différents.

Au sujet de Siméon, par exemple, il est dit dans Luc II, qu'il vient au temple par l'Esprit. Je devrais dire conduit par l'Esprit de Dieu, comme si la Providence divine avait dirigé les événements de telle sorte que le chemin, suivi dans le temple par le petit enfant Jésus, croisât celui du pieux Siméon[1].

[1] Dr G.-A. van den Bergh van Eysinga (*Indische invloeden op oude Christelijke verhalen*, 1901, bl. 29), explique le *ἐν τῷ πνεύματι*, Luc II, 27, par « d'une manière magique » en s'appuyant sur 2 Rois II, 16, Actes VIII, 39, Apoc. XVII, 3, Hermas Visio I, 1 ; II, 1.

Quant au sage Asita qui, d'après le récit bouddhiste du Lalitavistara, se hâta d'aller saluer le Bouddha nouveau-né, nous lisons dans le soi-disant parallèle que, grâce à son art magique, il fit route à travers les cieux. Une narration postérieure dans le Bouddhacarita veut même qu'il ait été transporté par le vent. Mais, pour le but que nous nous proposons, comparer de telles particularités n'offrirait pas grand avantage; nous pourrions citer des opinions pour et des opinions contre, ce qui serait sans importance pour le lecteur. Aussi avons-nous choisi un autre genre de démonstration qui lui permettra de se former en toute indépendance une opinion solidement assise. Nous avons prié notre ami, le Dr Caland, de nous choisir parmi les parallèles les plus connus quelques récits, de ceux qui sont frappants et qu'on juge décisifs dans les milieux les plus autorisés, et de vouloir bien nous les traduire du sanscrit. Se rendant à notre désir il a choisi, entre autres, le récit de Siméon dans le temple et l'a rapproché de la visite du sage Asita au Bouddha nouveau-né, telle que nous la trouvons décrite au septième chapitre de Lalitavistara. Rappeler le récit de Siméon serait une offense au lecteur, mais je désire lui faire connaître le récit bouddhiste dont nous parlons[1]. Voici ce qu'il dit : En ce temps-là, près de la montagne géante de l'Himalaya, habitait avec son neveu Naradatta, un voyant nommé Asita, qui connaissait les cinq (sciences). Dès la naissance du Bodhisattva il vit une quantité de miracles, de prodiges. Il vit des fils de

R. Pischel (*Deutsche Literaturzeitung*, 1903, N° 48, col. 2938, 2939), n'est pas hostile à cette interprétation et pense que le ἐν τῷ πνεύματι repose originairement sur le bouddhiste *Pfad des Windes*. En rapport avec Luc II, 25, 26, il trouve que l'absence de ἁγίῳ, Luc II, 27, tombe très bien. Pour ma part je crois que personne n'eût jamais songé à une venue magique de Siméon dans le temple si l'on n'eût pas parlé du récit parallèle de Asita. Siméon n'est pas à une grande distance du temple et n'y vient pas tout à coup; il est à Jérusalem et se dirige vers le temple. D'après Luc II, 25, 26, le Saint-Esprit était sur lui et c'est le Saint-Esprit qui inspire ses paroles. Lorsqu'il nous est dit qu'il vient dans le temple par l'Esprit, cela veut dire : conduit par l'Esprit de Dieu. L'absence de ἁγίῳ ne change rien à la signification de πνεῦμα..

[1] Voir *Lalitavistara*, Ch. VII (p. 101, édit. Lefmann).

dieu qui allaient et venaient à travers le firmament tout en prononçant le nom de Bouddha et en se faisant des signes avec leurs vêtements; ils manifestaient une vive joie. Alors cette pensée vint au sage: Il faut pourtant que je sache ce que tout cela signifie. Avec l'œil de son esprit il parcourut tout le Dschamboudvipa et, dans la ville superbe de Kapilavastou, en la demeure du roi Çouddhodana, il aperçut un enfant nouveau-né, brillant de l'éclat de cent bonnes qualités, célébré par tous les êtres et le corps orné des trente-deux signes du grand homme. Ayant vu cela, le voyant dit à son neveu Naradatta: « Apprends, ô mon disciple, qu'un joyau du plus grand prix est apparu dans le Dschamboudvipa. Dans la ville de Kapilavastou, en la demeure du roi Çouddhodana, se trouve un nouveau-né, brillant de l'éclat de cent bonnes qualités, célébré par tous les êtres et orné des trente-deux signes du grand homme. Si cet enfant demeure dans la ville, il commandera à une quadruple armée, dominera le monde et sera un prince toujours victorieux, roi de la loi, en possession de la puissance et de la force de ses sujets[1], orné des sept joyaux: la roue, l'éléphant, le cheval, le bijou, la femme, le majordome et le commandant. En possession de ces sept joyaux il acquerra des milliers de fils, héroïques, alertes, forts, anéantisseurs d'armées. Sans recourir au châtiment, sans faire usage de ses armes, il soumettra par sa propre puissance ce grand territoire qu'entoure l'océan et, par sa souveraineté, fondera un empire. Mais si (au contraire) (il quitte) la ville et rencontre un être sans toit, il deviendra un Tathagata, un Arhat, entièrement illuminé, un guide qui ne sera pas conduit par d'autres, un législateur, une lumière dans ce monde. Maintenant préparons-nous tous deux à l'aller voir. »

Alors, accompagné de son neveu Naradatta, le grand voyant Asita s'élève comme un flamant à travers le ciel et vole vers la grande ville de Kapilavastou. Arrivé là, le voyant, cessant de faire usage de sa force surnaturelle, entra à pied dans la ville et se dirigea vers le palais du roi Çoud-

[1] Le texte ici n'est pas très sûr.

dhodana. Il s'arrêta devant la porte du palais, et vit là réunies quelques centaines de milliers de personnes. Alors le voyant Asita va trouver le portier et lui parle en ces termes : « Va, mon ami; fais savoir au roi Çouddhodana qu'un voyant est à sa porte. » Le portier répond : « Bien », puis se rend auprès du roi et, les mains pieusement jointes, parle en ces termes à Çouddhodana : « Sachez, sire, qn'un voyant, un vieillard tout décrépit est à la porte et dit qu'il veut voir le roi. » Alors le roi Çouddhodana ordonne qu'on tienne un siège prêt pour le voyant Asita et dit à ce dernier : « Entrez! » Là-dessus le voyant Asita s'approche de l'endroit où se tient Çouddhodana et, se tenant debout devant lui, dit au prince : « Longue vie à Votre Majesté! Puisse-t-elle atteindre à la plus extrême vieillesse et garder l'empire suivant le droit et le devoir! »

Après que le roi Çouddhodana eût honoré le voyant Asita en lui offrant l'arghya et l'eau pour se laver les pieds, après qu'il lui eût souhaité aimablement la bienvenue, il l'invita à s'asseoir à ses côtés. Puis, le jugeant assis à sa satisfaction, il lui parla respectueusement et amicalement (?) en ces termes : « Il ne me souvient pas de vous avoir jamais vu, ô voyant! Pourquoi êtes-vous venu et que désirez vous? » A ces mots le voyant Asita répondit au roi Çouddhodana : « Un fils vous est né, ô prince! C'est pour le voir que je suis venu. » Le roi dit : « L'enfant dort, ô grand voyant. Attendez un peu jusqu'à ce qu'il s'éveille. » Le voyant reprit : « O roi, de tels grands hommes n'emploient pas beaucoup de temps au sommeil, car ils sont vigilants. » Par pitié pour le voyant, le Bodhisattva trouva l'occasion propice pour s'éveiller. Le roi, prenant avec soin dans ses bras l'enfant Sarvathasiddha, le présenta au voyant. Quand Asita vit le Bodhisattva, il exprima sa joie : « En vérité c'est une merveilleuse beauté qui est apparue dans le monde. » En disant ces mots il se leva de son siège et, joignant les mains, se prosterna devant le Bodhisattva; puis, ayant (par trois fois) tourné autour de l'enfant en allant vers sa droite, il le prit sur ses genoux et s'abîma dans ses pensées.

En voyant les trente-deux signes du Bodhisattva, Asita considérait que l'enfant serait un prince puissant ou un Bouddha et il pleurait, gémissait et poussait de profonds soupirs. Ce que voyant, le roi affligé demanda au sage la cause de ses larmes. Il répondit : « Ce n'est point sur l'enfant que je pleure, ô prince! Aucun mal ne l'atteindra. Mais je pleure sur moi-même. » — « Et pourquoi donc? » — « Je suis vieux, très âgé, décrépit. Cet enfant Sarvarthasiddha obtiendra certainement la lumière parfaite et fera tourner ensuite la très haute roue de la justice. — (Suivent ici des présages touchant le Bodhisattva). — Et parce que nous ne pourrons pas contempler ce joyau de Bouddha, je pleure et je soupire, le cœur rempli d'affliction. » Alors le voyant prédit au roi que le prince ne demeurerait pas dans sa maison, parce qu'il portait sur lui les trente-deux signes principaux et les quatre-vingts secondaires, qui le désignaient pour un état plus élevé. Après avoir énuméré ces signes, il conclut : « En possession de tels signes, l'enfant n'habitera pas une maison. Sans aucun doute il partira et sera ermite. »

A l'ouïe de cette prédiction le roi fut émerveillé, rempli de joie et d'allégresse. Il se leva de son siège et, tombant aux pieds du Bodhisattva, il prononça cette strophe : « Loué sois-tu par Indra et (tous) les (autres) dieux, et que les sages t'honorent. Et toi, Seigneur, médecin de tout l'univers, je te loue et t'adore. » Puis le roi Çouddhodana fit servir des aliments au voyant Asita et à son neveu ; il leur remit des vêtements et fit le tour de leurs personnes en allant vers sa droite. Après quoi le voyant Asita, usant de nouveau de sa force magique, reprit son voyage aérien et regagna son ermitage.

Combien simple, sobre et vrai est le récit relatif à Siméon! Combien compliqué et légendaire celui qui concerne le Bouddha! Pour la forme autant que pour le fond, la différence est telle que, pour trouver une dépendance d'un récit à l'égard de l'autre, il faut n'avoir aucun sens de la critique historique. Pour expliquer le récit de Siméon par celui d'Asita, il faut du mauvais vouloir, et le mauvais vouloir est d'un petit esprit. On ne saurait qualifier de scientifique une

telle manière de procéder. Qu'un vieux sage rende visite à un nouveau-né, objet de grandes espérances, et lui donne sa bénédiction, est-il rien de plus ordinaire et de plus naturel? Est-il nécessaire d'aller chercher bien loin une explication? Il faut songer de plus que le Lalitavistara, dans la rédaction à nous connue, date seulement du deuxième siècle après Jésus-Christ, encore que certaines pièces — je le reconnais volontiers — entre autres la visite d'Asita au Bodhisattva, remontent plus haut. Le Bouddhacarita d'Açvaghocha, que l'on a coutume de considérer comme une source pour la comparaison avec les évangiles, doit avoir été écrit environ deux cents ans après Jésus-Christ et les introductions aux Dsjatakas sont notablement plus récentes, à en croire les hommes compétents. On les fait même dater du cinquième siècle de notre ère. S'il s'agit d'établir une comparaison avec le Nouveau Testament, on peut donc laisser de côté cette littérature. L'hypothèse, émise par Seydel touchant un évangile bouddhiste qui aurait appartenu aux sources des synoptiques indiquées par Luc, est si hasardeuse que, dans mon « Histoire des livres du Nouveau Testament », je ne l'ai pas jugée digne d'être mentionnée une seule fois. Les données historiques d'un rapport entre le christianisme et le bouddhisme datent seulement du troisième siècle après Jésus-Christ et, quant à une influence inconnue du bouddhisme, il ne m'en est rien apparu durant la vingtaine d'années que j'ai consacrées à l'étude du christianisme primitif.

On a indiqué aussi un étroit rapport, même une influence réciproque, entre la religion de Mithra et celle du Christ. Dans ces derniers temps, c'est surtout F. Cumont, un savant belge, qui a montré l'importance du mithriacisme. Ce culte s'était tellement répandu durant le premier siècle de notre ère, qu'il faillit devenir un concurrent sérieux du christianisme. C'est seulement lorsque ce dernier fut devenu religion d'Etat que le mithriacisme perdit peu à peu son importance. Je dis peu à peu, car pendant longtemps encore des chrétiens eux-mêmes demeurèrent fidèles au culte de Mithra et adorèrent le *Sol invictus*, comme on appelait ce dieu. C'est le

25 décembre qui était considéré comme le jour de naissance de Mithra. Dans le courant du quatrième siècle, l'anniversaire de la naissance du Christ fut reporté du 6 janvier au 25 décembre, vraisemblablement pour faire du tort au culte de Mithra et donner une couleur chrétienne à ce jour de fête païenne, comme on fit d'ailleurs pour la fête de saint Nicolas.

Mais, d'abord, qui était Mithra? Dans quels pays son culte se propagea-t-il? Chez les Iraniens il fut originairement le dieu de la lumière céleste. Lors de la réforme religieuse de Zoroastre, une des conséquences du dualisme fut de le dépouiller en quelque sorte, lui et les autres divinités naturistes des Perses, de leur majesté et de leur splendeur. Dans le peuple pourtant on lui demeura très attaché. Au temps des Achéménides, surtout sous Artaxerxes Mnémon (402-365 avant J.-C), cet antique dieu de la lumière devient le seigneur des armées et est universellement reconnu comme tel. Le culte de Mithra s'allie au culte babylonien des astres et c'est sous cette forme mixte que, après la conquête d'Alexandre-le-Grand, il pénètre dans toute l'Asie-Mineure. Il y a un certain nombre de noms dérivés de Mithra, par exemple celui de Mithridate du Pont, l'ennemi des Romains. C'est probablement en Cilicie, où Mithra était particulièrement adoré, surtout à Tarse, que les Romains connurent cette religion. Elle fit son entrée à Rome, à peu près dans le même temps que le judaïsme, c'est-à-dire vers l'an 63 avant Jésus-Christ. De là elle se répandit ensuite par les soldats, les esclaves importés de l'Orient, les marchands, dans tout le monde connu, à l'exception de la Grèce. Ce culte eut des adhérents d'abord dans les classes inférieures, et plus tard dans les hautes classes, même les plus hautes. Néron — comme nous le verrons tout à l'heure — se fit adorer par le roi d'Arménie, Tiridate, comme une émanation de Mithra et, de plus en plus, les empereurs romains se pénétrèrent de l'idée qu'ils ajoutaient du lustre à leur dignité impériale, en s'unissant à la divinité à laquelle ils empruntaient ses attributs, la couronne et les rayons. Commode (180-192) se fit

initier lui-même aux mystères de Mithra. Au troisième et au quatrième siècle les empereurs romains adoraient cette divinité. On le dit même de Constantin, dont on a conservé des monnaies portant l'inscription : *Soli Deo Invicto* ou *Soli Invicto Comiti.* Sous Julien l'Apostat, le mithriacisme jouit encore de quelque éclat, mais pour peu de temps. Puis sa gloire alla en diminuant, et bientôt se manifesta l'hostilité des chrétiens contre les adorateurs de Mithra, rendus responsables des persécutions subies par les chrétiens sous le règne de Dioclétien.

Au temps des empereurs romains, le mithriacisme était une sorte de panthéisme. Il portait les traces de l'influence du culte astral des Babyloniens et de celle de la philosophie grecque, principalement des Stoïciens. A l'origine Mithra n'était pas le dieu principal, mais Irvan Akaramà, le père d'Ormuzd et d'Ahriman, le plus élevé des êtres, inconnaissable, éternel, dont le nom est inexprimable. Les Grecs voyaient en lui la personnification du temps, l'éternité, l'infinité du monde. Il tient les clefs qui ouvrent les portes du ciel, celles par où le soleil entre et sort et celles par où les âmes descendent sur la terre et remontent au ciel. Il est le portier céleste comme Pierre pour les catholiques. Entre ce dieu très-haut, inconnaissable, et la race humaine vivant sur la terre, c'est Mithra qui est le médiateur. Il est le Logos des chrétiens. Il protège la vérité, le bien, la pureté ; il est l'ennemi de tout mensonge, de toute fourberie, d'Ahriman et de son royaume de l'enfer. Sur la rive d'un fleuve, — on peut du moins le supposer d'après un bas-relief, — à l'ombre d'un arbre sacré, l'enfant divin naquit miraculeusement d'une roche, d'où son nom de Pétrogène. Des bergers virent le prodige, adorèrent l'enfant et lui offrirent les prémices de leurs troupeaux et de leur récolte. Mithra grandit plein de grâce et de vigueur. D'une main agile il cueillit les fruits d'une vigne et se vêtit de ses feuilles. Tout cela arriva avant que les hommes fussent créés, — à l'exception des bergers, naturellement. — Ensuite Mithra s'engagea dans une lutte avec le dieu du soleil et le subjugua. Posant sur sa propre

tête la couronne et les rayons, il traita alliance avec le vaincu et depuis lors jusqu'à maintenant tous deux se soutiennent l'une l'autre.

Le combat le plus important est celui que Mithra livre au taureau, le premier être vivant qu'Ormuzd ait créé. Mithra reçoit l'animal, le saisit par les cornes et saute sur son dos. Le taureau a échappé à Mithra et voici qu'Hélios envoie à son allié son corbeau pour lui demander de tuer le taureau. Bien qu'à contre-cœur, Mithra consent à sacrifier l'animal qu'il avait rattrapé et enfermé dans la grotte. Alors s'opère un prodige : Du cadavre du taureau surgissent des herbes salutaires et des plantes; de sa queue naissent des aigles et de son sang une vigne dont le vin servira aux repas sacrés des mystères. Le mauvais esprit envoie bien des animaux impurs tels que les scorpions, les fourmis, les serpents, pour empoisonner les sources de la vie; mais ses efforts sont inutiles. Le taureau est la semence de tous les animaux utiles. De la mort naît la vie.

Cependant, le premier couple humain avait été créé et Mithra le protégeait contre les attaques d'Ahriman. Celui-ci apporte la sécheresse sur la terre; mais Mithra lance sa flèche contre une roche d'où jaillit aussitôt une source. Ahriman veut faire périr les hommes par un déluge; mais, sur le conseil de son dieu, l'homme construit une arche où il se réfugie avec sa famille et son bétail. Ahriman dévaste la terre par le feu, en sorte que toutes les étables sont brûlées. Mais les créatures d'Ormuzd échappent encore à ce danger, grâce au secours de Mithra. Ce dernier a maintenant rempli sa vocation terrestre. Avec Hélios il fait un dernier repas dans lequel ils mangent le pain et boivent le vin. Puis il part avec lui dans le char du soleil et monte au ciel, où il demeurera désormais avec les autres immortels et d'où il continuera de protéger ses fidèles.

Qu'il y ait un certain parallélisme entre la religion de Mithra et celle du Christ, c'est *luce clarius*. Mithra, médiateur entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'humanité, nous rappelle Christ médiateur. De même, pour Mithra aussi, la

carrière terrestre n'apporte que luttes et souffrances; mais elle est pour l'humanité salut et bénédiction. Sa vie est l'image continuelle d'une lutte entre le bien et le mal. Mithra, né d'une pierre, voilà pour Firmicus Maternus (4e siècle) une copie de Jésus représenté comme pierre de l'angle. Comme à la naissance du Christ, des bergers apparaissent à la naissance de Mithra, se prosternent et l'adorent.

Le parallélisme est frappant; mais je le considère comme fortuit, car le christianisme et le mithriacisme me paraissent indépendants l'un de l'autre. De nos jours[1], on a rapproché de la religion de Mithra le récit de Matthieu II, dans lequel les mages viennent d'Orient, parce qu'ils ont vu une étoile d'un éclat particulier, une étoile qui indique la naissance d'un homme remarquable, d'une divine lumière. Les mages, — ainsi se nomment les sages, — auraient été les adhérents de Mithra, dont les prêtres prenaient volontiers le nom de mages, et l'étoile qu'ils voyaient indiquerait ce culte. Cette explication est arbitraire, car, en Orient comme partout dans l'antiquité, l'astrolâtrie est un phénomène connu. Ce qui peut être de quelque secours pour nous éclairer sur la valeur historique de ce récit, c'est un passage de Dion Cassius (63e livre, C. 1-7), où l'auteur nous raconte le voyage de Tiridate qui, en l'an 66, vint à Rome accompagné d'une suite nombreuse et brillante. A Naples déjà, il rencontra Néron et l'adora. Mais c'est à Rome que la fête atteignit son apogée. Vêtu de toges blanches, le peuple, dans ses diverses classes, et les soldats superbement équipés assistèrent à la cérémonie. Néron parut sur la place publique, revêtu de vêtements somptueux, entouré du Sénat et de sa garde. Tiridate vint avec sa suite et adora l'empereur. S'intitulant son serviteur, il dit qu'il était venu vers Néron, son Dieu, pour l'adorer comme Mithra (σὸς δέ δοῦλός εἰμι καὶ ἦλθον τε πρός σε τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς τὸν Μίθραν). Il voyait donc en Néron une incarnation de Mithra. Le récit de cet événement produisit une profonde impression sur les contemporains. Pline (*Hist.*

A. Dieterich, *Z. f. d. neut. Wiss.* 1902, S. 1-14.

nat. XXX, 16) appelle Tiridate mage, et ceux qu'il avait amenés avec lui, des mages aussi. Du fait que dans Matthieu II, 2, les mages disent pareillement : ἤλθομεν προσκυνῆσα αὐτῷ, on conclut que le récit de Matthieu II exprimerait cette pensée que Mithra se courbe devant Christ, ce qui serait comme une prophétie du déclin postérieur du mithriacisme devant le christianisme. C'est bien imaginé, mais historiquement c'est inexact. Si le récit de Matthieu II était né au quatrième siècle, lorsqu'on pouvait discerner clairement la chute prochaine du mithriacisme, on pourrait l'admettre ; mais, dans les dix dernières années du premier siècle, lorsque vraisemblablement fut connu le premier évangile, on ne pouvait nullement songer au déclin du mithriacisme, car il brillait alors de toute sa gloire et ce culte obtenait triomphe sur triomphe.

Nous voyons aussi coïncidence, mais non dépendance, dans cette idée commune aux deux religions : la lutte entre le bon et le mauvais esprit, idée qui se trouve dans le mithriacisme tout comme chez Paul. Christ, — écrit Paul, Col. II, 15, — a par sa mort sur la croix dépouillé les autorités et les puissances ; il les a victorieusement données en spectacle et a triomphé d'elles. Dans Eph. VI, 12, il écrit que nous avons à lutter, non contre la chair et le sang, mais contre les principautés, les puissances, les dominateurs de ce monde de ténèbres, les mauvais esprits des régions célestes, et que nous devons, pour résister, revêtir toute l'armure de Dieu. Comme le christianisme, la religion de Mithra considère la vie du fidèle comme une lutte et enseigne que, pour triompher, on doit observer la parole ou la loi de Dieu. On doit lutter pour se sanctifier ; une parfaite pureté est l'idéal le plus élevé, comme l'exprime si bien la parole de Matthieu V, 48 : « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait. » Cet accord des deux religions, je ne l'explique point par une dépendance de l'une à l'égard de l'autre, mais par une même connaissance de l'âme humaine et par cette idée commune aux confesseurs de Mithra aussi bien qu'aux chrétiens, à savoir qu'ils sont des créatures formées à l'image de Dieu. Des ablutions et des puri-

fications répétées leur paraissaient nécessaires pour nettoyer l'âme de sa souillure. Ce symbolisme, nous ne le trouvons pas seulement dans le mithriacisme et le christianisme, mais chez divers peuples; il est l'origine de notre baptême chrétien. Pour atteindre la perfection, on s'abstenait de certains aliments et on s'appliquait à la chasteté. Cet ascétisme existait du temps de Paul et fut combattu par l'apôtre. Un caractère des deux religions c'est la valeur que, en éthique, elles attachent à la morale en action; car elles mettent en garde contre un quiétisme et un mysticisme malsain. Remarquons encore que, dans la lutte qu'il a à soutenir, le fidèle de Mithra peut toujours compter sur le secours de son Dieu, qu'il n'invoque jamais en vain. Il est le port assuré, l'ancre de salut et vient en aide aux faibles dans la tentation. Ceci nous rappelle tout naturellement ce que nous lisons dans l'épître aux Hébreux au sujet de Christ, le grand prêtre compatissant : « C'est parce qu'il a souffert, c'est parce qu'il a été éprouvé, qu'il peut secourir ceux qui sont éprouvés. » (Hébr. II, 18). Mithra est le défenseur toujours vigilant qui revient vainqueur de chaque combat. Voilà pourquoi il a en Perse le surnom de Nabarzès, et chez les Grecs et les Latins le qualificatif de ἀνίκητος, *invictus*, *insuperabilis*. Nous n'examinerons pas dans toutes leurs particularités les croyances des confesseurs de Mithra, touchant le sort réservé dans la vie future aux hommes pieux et à ceux qui vivent sans Dieu. Les points de contact avec le Christianisme ne sont pas ici aussi nombreux. Nous dirons seulement que les deux religions croient à une vie éternelle, à une éternité de bonheur ou de malheur, à l'immortalité de l'âme et à la résurrection de la chair. Pour les adhérents du Mithriacisme, le ciel, pensaient-ils, se divise en sept sphères correspondant chacune à une planète. Le Judaïsme des derniers temps avait, lui aussi, adopté cette croyance aux sept ciels, et Paul devait la partager, si l'on en juge par 2 Cor. XII, 2, où il parle d' « un homme en Christ (c'est-à-dire lui-même), qui a été ravi en extase jusqu'au troisième ciel. » Nous ne nous occuperons pas des voyages célestes de l'âme, de ses passages successifs

à travers les sept ciels où elle laisse derrière elle, sur chaque planète, ses convoitises et ses passions pour atteindre enfin, libérée de tous ses défauts, le huitième ciel, où elle jouira d'une infinie sainteté; cette doctrine a bien ailleurs des points de contact, mais pas avec le Nouveau Testament.

Quant à la force morale qui découle soit du mithriacisme, soit du christianisme, je trouve ce fait commun aux deux religions, qu'elles mettent au premier plan la croyance à la toute-présence de Dieu. Dans le mithriacisme cette croyance sera panthéiste, tandis que dans le christianisme elle sera purement monothéiste. Le chrétien dit : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Actes XVII, 28). Le fidèle de Mithra s'exprime, au contraire, comme s'il voyait l'influence et la force des dieux dans tous les éléments, dans le feu qui lui sert à cuire ses aliments, dans l'eau qui lui permet d'étancher sa soif et de se purifier, dans l'air qu'il respire, dans la lumière du jour qui l'éclaire. Les deux religions invitent constamment à la prière et à la communion avec Dieu. Le chrétien va dans sa chambre, ferme sa porte à clef et prie son Père qui le voit dans le secret. Le confesseur de Mithra, s'il est un initié, se rend à la grotte sacrée, cachée dans la solitude de la forêt. Les étoiles qui scintillent au firmament, le vent qui agite les feuilles des arbres, la source, le ruisseau qui murmure dans la vallée, la terre même qu'il foule de ses pas, sont divins à ses yeux et éveillent en lui une respectueuse crainte pour Celui qui est en tout.

Le μύστης, c'est-à-dire celui qui doit être initié aux mystères, parcourt sept degrés suivant lesquels il reçoit le nom de corbeau (*corax*), caché (κρύφιος), soldat (*miles*), lion (*leo*), Persée (*Perses*), courier du soleil (Ἡλιοδρόμος), et père (*pater*). A l'origine ces dénominations marquaient une sorte d'identification avec la divinité, représentée sous forme d'animaux. Ce qu'il nous importe de savoir c'est que les personnes des trois premiers degrés s'appelaient « serviteurs », n'étaient pas encore admises aux plus hauts mystères et correspondaient aux catéchumènes de l'Eglise chrétienne primitive. A

partir du quatrième degré on devenait « communiant. » Les fidèles confiés par groupes à la direction d'un *pater* s'appelaient « frères » (*fratres*), ou *consacranei*. A la tête des pères se trouvait un *pater patratus*. A chaque grade, auquel on était admis, il fallait s'engager par serment à tenir secrète la doctrine et à remplir certains devoirs. On avait ainsi sept sacrements, de même que plus tard dans l'Eglise romaine. S'agissait-il de recevoir un fidèle au grade de *miles*, soldat, on tendait à l'initié, sur la pointe d'une épée, une couronne, qu'il pressait contre son épaule en promettant qu'il n'en porterait jamais d'autre, car Mithra était son unique couronne (Tert. *De corona*, 15). On devait se soumettre à de terrifiantes épreuves par le feu et par l'eau, par le fouet de discipline, afin d'atteindre à une sorte d'insensibilité stoïcienne, d'apathie. Mais ce qui nous rappelle encore le christianisme primitif, c'est que cette religion prescrivait au néophyte diverses ablutions, une sorte de baptême, ou *lavacrum*, pour le purifier des souillures morales. Ce baptême consistait soit en une aspersion d'eau bénite, soit en un bain effectif, comme dans le culte d'Isis. Tertullien compare aussi la confirmation de ses coreligionnaires à la cérémonie dans laquelle on marquait les soldats au front. Ce n'était pas une onction comme dans la liturgie chrétienne, mais une marque au fer rouge comme on avait coutume de le faire aux recrues avant de les admettre au serment. Dans la religion de Mithra c'était probablement pour rappeler le signe donné par ce dieu à Hélios lors de son alliance avec lui ; on peut voir, en effet d'après certaines images, que Mithra pose la main sur la tête du dieu agenouillé devant lui. Mais c'est surtout dans le repas sacré ou sainte-cène qu'apparaît la ressemblance entre le christianisme et le mithriacisme. On donnait au μύστης un pain et une coupe remplie d'eau sur laquelle le prêtre avait prononcé les formules sacrées. A l'eau on ajouta plus tard du vin. De même que chez les chrétiens les baptisés étaient seuls admis à la cène, de même chez les mithriacites les initiés seuls pouvaient participer au repas sacré. Sur un remarquable bas-relief ce repas nous est clai-

rement représenté[1]. L'analogie est d'autant plus frappante, que cette agape a lieu en souvenir du repas que Mithra fit avec le soleil avant d'être élevé au ciel. Outre qu'il était une commémoration, ce repas mystérieux était censé posséder, surtout par l'usage du vin consacré, une efficacité surnaturelle. On y puisait des forces corporelles et spirituelles, un secours dans la lutte contre les mauvais esprits et même une bienheureuse immortalité. C'est ainsi qu'Ignace dans la lettre aux Ephésiens (XX, 2) désigne le pain de la cène comme un remède d'immortalité et un antidote contre la mort, φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. Justin (Apol. I, 66) et Tertullien (*De præscr. her.* 40) insistent sur cette analogie; ils y voient l'œuvre du diable qui, dans le culte de Mithra, emploie les coutumes chrétiennes pour séduire les disciples du Christ. Nous n'attachons pas, quant à nous, une importance exagérée à cette ressemblance; nous la signalons volontiers, mais quelle différence pourtant, quant à l'état d'âme, entre le pieux chrétien qui a célébré la sainte-cène et le confesseur de Mithra, qui a participé aux mystères! Lorsqu'on avait agi sur son imagination et qu'une demi-obscurité l'avait prédisposé à l'exaltation mystique, il s'écriait avec les initiés d'Apulée (*Metam.* XI. 23, fin): « Je suis allé par les portes de la mort; j'ai franchi le seuil de Proserpine et, après avoir traversé tous les éléments, je suis revenu sur la terre. Au milieu de la nuit j'ai vu le soleil briller de tout son éclat. J'ai approché les dieux du monde souterrain et les ai adorés face à face. » Le chrétien qui a participé aux symboles du pain et du vin est affermi dans sa foi; il jouit de l'union mystique et tient un tout autre langage. *Toto cœlo distant.* Nous reconnaissons qu'il y a une grande analogie entre la liturgie du mithriacisme et celle de l'Eglise romaine, car tout le cérémonial est, dans l'une et dans l'autre, dirigé par un prêtre qui porte le nom de *sacerdos* ou *antistes*. Le sacerdoce formait une hiérarchie ayant à sa tête un *pontifex maximus*, qui ne pouvait se marier qu'une fois. Tertullien

[1] Voyez F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 1903, fig. 6, table II.

nous rapporte aussi que les fidèles du dieu persan avaient, comme les chrétiens, leurs *virgines* et leurs ascètes ou *continentes*. Ceci est d'autant plus remarquable qu'il n'est pas dans l'esprit de Zoroastre de reconnaître quelque mérite au célibat.

Le prêtre devait veiller à ce que le feu ne s'éteignît jamais sur l'autel; trois fois par jour, le matin, à midi et au crépuscule il devait invoquer le soleil. De même aussi, d'après la loi des douze apôtres, l'ancienne liturgie chrétienne, dans la première moitié du deuxième siècle, prescrivait de dire le « Notre Père » trois fois par jour. Mithra, de même que Christ, était considéré comme le médiateur et la lumière du monde; aussi ne devons-nous pas être surpris qu'ils aient été parfois confondus au point qu'Eusèbe d'Alexandrie (Oratio περὶ ἀστρονόμων, éd. Thilo, 1834, p. 18) signale les adorateurs du soleil parmi les chrétiens. Augustin dut combattre cette tendance à identifier Christ avec le soleil, en faisant observer que le soleil n'était pas Christ, mais avait été créé par Christ (*Tract.* XXXIV, 2). La coïncidence du jour de naissance de Jésus avec celui de Mithra fut expliquée par le fait que le véritable *invictus*, c'était Jésus, qui avait vaincu la mort. De même que, à l'anniversaire de leur dieu, les confesseurs de Mithra allumaient des flambeaux, de même, à Jérusalem, pour l'Epiphanie qui était à l'origine la Noël, au quatrième siècle on célébrait un service divin avec des lumières; c'était un *lucernare* ou λυχνικόν[1]. Nous dirons: Rien de plus naturel, car la lumière est pour l'âme le symbole de la joie et de la vie. Les deux religions célèbrent le dimanche comme le saint jour de la semaine. Nous ne voyons là aucune imitation comme on l'a prétendu. Déjà dans le Nouveau Testament nous en trouvons des traces évidentes. D'ailleurs l'origine de la consécration de ce jour est très différente dans les deux religions. Mithra étant le dieu de la lumière on lui consacre le jour du soleil. Christ mort le vendredi, sort de son tombeau le dimanche et on lui consacre

[1] H. Usener, *Religionsgesch. Untersuchungen*, 1889, I, S. 202.

le premier jour de la semaine. Un autre rapprochement que l'on peut faire entre les deux religions c'est que, pour la propagande, elles ne s'adressent pas aux sages et aux intelligents, mais aux simples. Dans leur œuvre missionnaire elles eurent un tel succès que les fidèles de l'une et de l'autre pouvaient également s'approprier le mot de Tertullien : *Hesterni sumus et vestra omnia implevimus*. A considérer la quantité de monuments que le culte de Mithra a laissés, on peut se demander si, à l'époque des Sévères, cette religion n'a pas eu plus d'adeptes que le christianisme. Les dimensions des cavernes et grottes où ils se réunissaient — et dont la plus importante qui nous ait été conservée est le Mithraeum de saint Clément à Rome — nous permettent de supposer, que les associations locales ne comptaient guère plus de cent membres. Chacune formait un corps, ayant pour tête une sorte de conseil d'église (*decuriones*), et un comité de directeurs ou *curatores*. Elles avaient, de plus, des *defensores* chargés de défendre en justice les intérêts de la communauté et des *patroni* qui la soutenaient pécuniairement, car les associations subsistaient grâce uniquement à des dons volontaires. Quand nous aurons ajouté que les membres s'appelaient « frères », on comprendra qu'on ait quelque droit d'établir une comparaison entre la religion de Mithra et celle du Christ.

A. Dieterich a découvert parmi des papyrus-talismans conservés à Paris une liturgie de Mithra, qu'il a éditée en 1903[1]. Elle se présente sous la forme d'une révélation de ce dieu et doit avoir été trouvée dans quelque grotte. Le μυστής ou initié croit monter par les sept portes du ciel et fait une prière devant chacune jusqu'à ce que, enfin, il atteigne le ciel même, où il contemple, en extase, la divinité. On peut y constater l'union mystique du croyant avec la divinité; le fidèle est et veut demeurer en elle; c'est l'*unio mystica*, c'est même le sentiment de filialité à l'égard de Dieu. Entre Mithra et Hélios il y a un rapport de père à fils, en sorte que

[1] Une liturgie de Mithra, 1903.

Hélios est présenté tantôt comme le fils unique de Mithra, tantôt comme ne faisant qu'un avec lui et formant alors le grand dieu Hélios-Mithra. Hélios est le premier initié reçu par Mithra dans sa communion et Mithra est le père de tous les croyants, initiés ou néophytes, ce qui correspond exactement chez les chrétiens à la situation du Fils par rapport au Père et des croyants par rapport à Dieu. Bien caractéristique est aussi dans les deux religions l'idée de la nouvelle naissance, que, sous des formes symboliques, nous retrouvons chez divers peuples naturistes. Le vieil homme meurt et le nouveau le remplace. Cette nouvelle naissance comportait un nouveau nom. Le saint jour, où elle se produisait, se nommait le *natalis sacer* du néophyte. Cette nouvelle naissance se rattache à la mort et à la résurrection d'une certaine divinité. Ainsi, par exemple, à la fête du printemps du dieu syrien Attis, on pleurait sa mort ; puis, au troisième jour, on célébrait joyeusement sa résurrection. Dans les mystères de Mithra l'idée de nouvelle naissance est symbolisée par le sacrifice d'un taureau. Les initiés sont appelés *in æternum renati*. Dans cette manière de voir il faut pourtant se garder d'exagérer. Je lisais quelque part[1] : L'importance capitale de la nouvelle naissance dans le Nouveau Testament chez Paul et Jean est d'autant plus remarquable, que l'image de mort et nouvelle naissance manque totalement soit chez les Juifs, soit chez les Sémites en général. — Mais n'y a-t-il pas possibilité d'expliquer cette idée par l'Ancien Testament sans avoir besoin de recourir à la religion de Mithra ? Quand Jésus, parlant à Nicodème de la nouvelle naissance, s'étonnait que lui, un docteur en Israël, ne connût point ces choses, il ne songeait certainement pas à la connaissance que Nicodème devait avoir de la liturgie de Mithra ou de l'histoire des religions, mais à celle de l'Ancien Testament. Ce qu'il y avait de vrai et de noble dans le mithriacisme se retrouvait aussi dans le christianisme primitif, mais ce n'est point une raison pour soutenir que le christianisme l'ait emprunté au

[1] W. Nestle, *Protestantenblatt*, du 28 nov. 1903, S. 385.

mithriacisme. Dans sa lutte avec le christianisme, Mithra a été vaincu. D'après une légende il aurait quitté le bonnet phrygien et serait devenu un pieux guerrier, qui parvint au grade de *comes* et porta plus tard le nom de saint Georges.

En ces derniers temps, on a voulu montrer dans le Nouveau Testament l'influence de la littérature égyptienne, dite Hermétique ou d'Hermès, écrits anonymes du dernier siècle avant et du premier siècle après Jésus-Christ. On trouve dans ces écrits toutes sortes de théories sur des sujets de médecine, d'astronomie et de théologie, communiquées par Hermès lui-même aux initiés, une sorte de littérature gnostique. L'Hermès des Grecs est ici le Thot des Egyptiens. De même que le culte originaire d'Isis s'étendit bien au-delà des limites de l'Egypte, de même les sages de l'Egypte et les prêtres de la Grèce adoptèrent définitivement la philosophie hellénique. C'est ainsi que naquit là une théologie mystico-panthéiste avec des idées cosmogoniques qui la caractérisent. On voit par les papyrus appartenant à cette théologie que des formules magiques y sont exprimées au nom des divers dieux, même au nom de Jahve et de Jésus. Il semble aussi que, dans ces écrits hermétiques on ait fait usage du Nouveau Testament. Il est vrai que la doctrine du Logos du 4e évangile a des points de ressemblance avec certaines théories du λόγος θεοῦ chez Hermès; mais pourtant elle en diffère beaucoup. Dans la littérature hermétique, nommé Poïmandrès (voy. éd. R. Reitzenstein, 1904, S. 45), le λόγος θεοῦ est la semence divine, que la βουλὴ θεοῦ forme en elle-même pour un monde visible ou par laquelle elle devient un monde visible. Ce que l'on voit et entend dans l'homme, c'est le λόγος θεοῦ. Il est inséparablement uni à Dieu même, le νοῦς. Leur union forme la vie et c'est elle qui anime le monde entier. A côté du λόγος et du νοῦς vient se placer un troisième principe, la βουλὴ θεοῦ, qui peut être tout à la fois φύσις et γένεσις, parce que Dieu même est le monde. Des notions comme celles de Logos, vie, lumière, plénitude (πλήρωμα), des images comme celles du bon berger et du vrai cep se retrouvent dans ces écrits aussi bien que dans Jean. Mais nous ne pouvons pas y

voir, comme le veut Reitzenstein, une dépendance de la part du Nouveau Testament. Cet auteur lui-même, dont les deux ouvrages (*Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, 1901, et *Poimandres*, 1904) témoignent qu'il est un des plus savants connaisseurs en cette matière, ne reconnaît-il pas que ces écrits datent du premier siècle après Jésus-Christ? Il nous paraît, quant à nous, qu'on peut les considérer comme encore plus récents. Dès lors il est peu probable que le Nouveau Testament y ait emprunté. Nous n'entrerons pas dans plus de détails et n'examinerons pas quelle influence ont pu exercer les écrits hermétiques, par exemple, sur l'entretien de Jésus avec Nicodème et avec la femme samaritaine, ou sur la discordance bien connue du 4e évangile[1]. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Ceci peut s'appliquer aussi à ceux qui prétendent que Jean, dans son prologue sur l'incarnation du Verbe, se serait inspiré des idées indoues touchant les Avataras, ou réincarnations, du dieu Vichnou ; nous reconnaissons pourtant que l'incarnation de Vichnou, comme celle du Logos, a un but purement éthique et très élevé, puisqu'elle veut, dans le domaine moral, faciliter par une rédemption le salut de l'homme.

Ce qui, plus que les observations sus-indiquées, a attiré l'attention, ce sont les études de W. Heitmüller : *Im Namen Jesu*, 1903, et *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903. Dans la première, il s'efforce de prouver que le Nouveau Testament et la littérature du Christianisme primitif attribuaient une vertu magique au nom de Jésus, aussi bien dans le baptême que dans la prière, comme si de ce nom s'échappait une force morale. Il cherche à le prouver à l'aide de parallèles tirés de l'histoire des religions. Dans la seconde de ces études, Heitmüller s'en tient au baptême et à la sainte cène d'après la doctrine de Paul. Ce ne serait point Jésus, mais le grand apôtre, qui se serait fait du baptême et de la sainte cène une idée magique. A cette idée, selon nous purement morale, que le baptême nous fait participer à la mort

[1] *Poimandres*, ed. Reitzenstein, S. 246, 247.

et à la résurrection de Christ, viendrait s'ajouter celle d'une force surnaturelle. Il cite à l'appui de sa thèse le passage connu de I Cor. XV, 29, d'après lequel Paul parle de personnes, qui se sont fait baptiser à la place de morts comme si le baptême, en tant que *opus operatum*, pouvait agir en faveur des morts. Paul n'accepte pourtant pas cette superstition, mais il se place pour un instant au point de vue de ceux qui agissent ainsi. Il a en vue cette coutume étrangère à notre sentiment et connue seulement à l'époque apostolique et il demande ce que signifie le baptême si Christ n'est pas ressuscité. Il combat ses adversaires avec leurs propres armes et en appelle contre eux à leur propre superstition. De même aussi lorsque Paul I Cor. XI, 30 signale les abus commis dans les agapes où d'aucuns mangeaient et buvaient leur condamnation, il cite de nombreux cas de maladie et de mort dans la communauté, mais ce n'est point parce qu'il se fait de la cène une idée magique. L'apôtre ne considère pas les cas de maladie et de mort comme une suite de l'aliment ou de la boisson qu'ils ont pris à la cène, mais comme une condamnation de Dieu, qui frappe la communauté pour ses péchés. Non! Nous ne trouvons pas chez Paul ce qu'on rencontre si souvent dans l'histoire des religions, cette idée que le fait de manger le pain consacré ou de boire à la coupe sainte crée une union avec la divinité et que, en usant de la chair et du sang de la victime, on devient participant de la vie de la divinité. Le manger et le boire dans la cène ne sont pour Paul qu'un symbole ; ils ne doivent pas être pris dans le sens propre du mot ; quant à un sacrifice dans la cène, il n'en est pas question. Ceux qui participent à la cène peuvent bien être ἐν Χριστῷ, mais ce n'est point là l'état des βακχεύοντες de Dionysios, qui étaient ἔνθεοι. Nous ne parlerons pas de tous les parallèles cités par Heitmüller à propos de la cène ; nous en indiquerons seulement deux.

Le premier, qu'il invoque, est celui-ci : On raconte au sujet des Aztèques, tribu remarquablement civilisée du Mexique, qu'ils avaient une coutume singulière quant à leurs sacrifices humains. Les prisonniers de guerre choisis pour être

sacrifiés recevaient le nom de la divinité, étaient revêtus de leurs ornements et, pendant un certain temps, recevaient tous les hommages rendus aux dieux eux-mêmes, jusqu'au moment où, dans un jour de fête, ils étaient égorgés et mangés. Deuxième parallèle : Une tribu de Bédouins de la presqu'île du Sinaï — ainsi nous le rapporte Nilus — avait une coutume de sacrifier, qu'on peut considérer comme la plus ancienne forme du sacrifice. A la lumière de l'étoile du matin, la tribu tournait en chantant autour du chameau, lié sur l'autel. Aux derniers accents de l'hymne, on faisait à l'animal sacrifié la première blessure. Le sang qui s'en échappait était bu aussitôt et la chair palpitante était mangée. Avec la meilleure volonté, il nous est difficile de comprendre qu'on puisse trouver quelque analogie entre de telles coutumes et la sainte cène. Avons-nous là réellement « *die Vorstellungswelt des Herrnmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt*[1] »? Il nous semble qu'une telle affirmation ne témoigne ni d'un sentiment religieux élevé ni même de tact. Si l'histoire des religions ne pouvait rendre à la théologie de plus grands services que celui-ci, son étude ne serait pas d'une grande valeur.

Notre conclusion est, que l'influence des religions étrangères sur le christianisme primitif ne saurait être tenue pour très importante. Qui veut expliquer le christianisme peut se satisfaire avec l'Ancien Testament, le judaïsme postérieur et la philosophie hellénique. Il n'aura qu'à suivre la vieille route, le chemin que l'expérience a démontré être le bon. Mais surtout qu'il mette en pleine lumière la personne de Jésus-Christ, fondateur ou plutôt centre de la religion qui porte son nom. On ne peut pas comprendre l'histoire générale, si l'on ne tient pas compte, si l'on ne fait pas acception des hautes personnalités qui imprimèrent un choc et donnèrent une impulsion, qui se répercute éternellement, personnalités qu'on ne saurait expliquer simplement comme des produits de leur époque. Si cela est vrai, à combien plus forte raison

[1] Sic W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus* 1903, S. 42.

le sera-ce quand il s'agit de l'histoire sainte et du christianisme primitif par rapport à la personne du Christ? Il est pour nous le Fils unique du Père, celui qui nous a révélé le Père. Laissez donc le christianisme tranquille avec vos autres religions! Ce qu'il peut y avoir en elles de noble et de divin, le christianisme le possède également et il le possède avec combien plus d'abondance. Le christianisme reconnaît le problème du péché et prêche la réconciliation du pécheur avec Dieu. Laissez donc Christ tranquille avec votre Bouddha, avec qui d'autre encore! Il s'élève bien au-dessus d'eux tous, comme, dans le massif de la Jungfrau, la Jungfrau elle-même, en sa virginale beauté, se dresse bien au-dessus des cimes qui l'entourent. Le ὁρᾶν, la vue du Fils de l'homme, devient le θεωρεῖν, une contemplation, et le θεωρεῖν finit en προσκύνησις ou adoration. *Sol justitiæ illustra nos*[1]! C'est par cette prière que je veux terminer.

[1] Devise de l'Université d'Utrecht.

REVUES

Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche

Sous ce titre a paru, en neuf volumes, de 1898 à 1903, à la librairie Dieterich, à Leipzig, une première série d'études sur l'histoire de la théologie et de l'Eglise. Après une interruption de quelques années, encouragés par le désir qui leur en a été exprimé de divers côtés, les éditeurs, *MM. N. Bonwetsch* et *R. Seeberg*, professeurs en théologie à Gœttingue et à Berlin, ont résolu d'entreprendre la publication d'une nouvelle série qui paraîtra chez Trowitzsch et fils, à Berlin, sous le titre de *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.* Ces nouvelles études formeront deux volumes chaque année.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XXIX, livraisons 3 et 4.

Peter Thomsen : Etudes sur l'ancienne littérature palestinienne (1. Ptolémée. 2. La Notitia dignitatum. 3. S. Isicius. 4. L'Onomasticon d'Eusèbe). — *G. Hölscher :* Notes sur la topographie de la Palestine (1. Les campagnes de Judas Maccabée). — *F. Fenner :* Le site de Béthanie. — *C. Mommert :* La Jérusalem du pèlerin de Bordeaux. — *Eb. Nestlé :* L'étang de Betsaïda du pèlerin de Bordeaux. — *Dalman :* Etudes faites à l'Institut archéologique allemand de Jérusalem (suite) : 10. Le sépulcre phénicien et le trône du Messie près de Mérôn. 11. La figure du lion du ouadi el-hamâm. 12. La figure du taureau et d'autres sculptures de er-rummân. — *C. Steuernagel :* Rectification. — Bulletin. — (Avec une carte de la Palestine d'après Ptolémée et la Notitia dignitatum, une planche hors texte, et des illustrations dans le texte.)

Zwingliana

1906, N° 2.

H. Lehmann : Souvenirs de la famille de Bullinger au Musée national suisse de Zurich (avec planche représentant la coupe donnée à l'antistès Bullinger par la reine Elisabeth d'Angleterre). — *Georg Finsler :* Un mot de Zwingli (Lombardick, dans son livre : « Auslegen und Gründe der Schlussreden »). — *Kälin :* Balthasar Stapfer, le secrétaire d'état de Schwyz. — *R. Steck :* L'épisode de l'avoyer Wengi de Soleure. — *G. Tobler :* A propos d'une « secte » mentionnée dans la Chronique de Laurent Bosshart. — *A. Fluri :* Etablissement d'un joueur de luth à Berne, en 1531. — *E. E(gli) :* Les origines de l'Eglise réformée bernoise (Dissertation du Dr Th. de Quervain). — *E. :* A propos du Diarium de Bullinger (notes et rectifications). — *Conrad Escher :* Une église de Zwingli à Berlin (avec planche). — *E. Egli :* M. Wolfgang Kröwl, de Baar, maître d'école et prédicant à Rüti (Zurich). — Miscellanées. — Bibliographie.

Theologische Studien und Kritiken

1906, 3e livraison.

König : L'énoncé de Jér. VII, 21-23 : son sens, sa place dans l'histoire du culte, les circonstances qui y ont donné lieu. — *Rietschel :* L'interdiction du serment dans le sermon sur la montagne. — *Kittel :* πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ chez Paul. — *Berbig :* Documents relatifs à l'histoire de la réformation. — *Müller :* Hab. III, 16 *b* et Soph. III, 19 *a*. — *Soltau :* Encore l'intégrité de la première épître de Pierre. — Bulletin.

4e livraison.

Budde : L'arche de Iahwé était-elle « un trône vide »? — *Büchel :* L'épître aux Hébreux et l'Ancien Testament. — *Ficker :* L'hérétique Eleuthérius. — *Kawerau :* Un écrit resté inédit de Bugenhagen. — *Knodt :* Lettres de Gasp. Olévian. — *Jordan :* Y a-t-il une « rhytmique » dans les épîtres du Nouveau Testament? — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome XXVII, 2e fascicule.

Leipoldt : Christianisme et stoïcisme. — *Dietterlé :* Les « Summæ confessorum » (suite). — *Wenck :* L'entrevue du pape Clément V et du roi Philippe le Bel à Lyon. — *Virck :* Supplément aux rapports du conseiller saxon Hans von der Planitz à la régence impériale. — *Lœsche :* Le roi Ferdinand et sa prétendue lettre à Luther. — *Berbig :* Un écrit de l'électeur Jean-Frédéric le Magnanime aux fils de Luther, Martin et Paul. — *Losch :* Pour servir à l'histoire de la rénitence hessoise. — Bulletin.

Schweizerische theologische Zeitschrift

3e livraison.

L. Kœhler : Les idées religieuses et morales de Jésus, dans les trois premiers évangiles, sont-elles influencées par la foi en la proximité de la fin du monde ? (Suite.) — *Paul Haeberlin :* La théologie est-elle une science ? (Fin.) — *Chr. Roth. :* Etat des églises suisses spécialement dans le canton de Berne, au début du dix-neuvième siècle et à la veille du vingtième. — Bulletin. — Revue des revues.

Neue kirchliche Zeitschrift

Juin.

K. Knoke : La parabole de l'enfant prodigue. — *K. Hollensteiner :* Harnack et Bousset. — *Jul. Bœhmer :* Une réforme de l'institution des parrains et marraines. — *L. Ihmels :* Jésus et Paul. I.

Juillet.

L. Ihmels : Jésus et Paul. II. — *K. Hollensteiner :* Harnack et Bousset (fin). — *Hunzinger :* L'idéal de piété de l' « Imitation de Jésus-Christ ». — *Jules Bœhmer :* Une réforme de l'institution des parrains (fin).

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Troisième livraison.

W. Herrmann : Théologie moderne de l'ancienne foi (à propos des récentes publications de R. Grützmacher et de Théod. Kaftan). — *H. Hoffmann :* La piété de l' « Aufklärung » allemande.

Quatrième livraison.

F. Niebergall : L'imagination religieuse et la prédication de l'Evangile à nos contemporains — *Bachmann :* Les figures des prophètes d'Israël et leur importance pour l'enseignement religieux. — *Arnold Hein :* La christologie de D. Fr. Strauss.

Die Studierstube

Mai.

(*J. B.*) : Clarté et vérité ! III « Le large fossé » (entre théologiens conservateurs et libéraux). — *F. Barth :* Les « paroles de Jésus » récemment découvertes en Egypte. — *Reuter :* Trois heures passées sur un champ de ruines historique (Ephèse). — *Rieks :* L'interdiction de lire la Bible au moyen âge. — *J. B. :* Qu'est-ce que la religion ? (D'après le professeur Mayer, de Strasbourg). — *Julius Böhmer :* Le mode de nomination des pasteurs (en Allemagne). — *Schmidt :* Réformes à apporter aux maisons-mères de diaconesses. *Julius Richter :* Littérature missionnaire. Revue bibliographique. — *Kittlaus :* Sermonnaires récents. Revue. — Parerga. — Extraits divers de publications actuelles.

Juin.

(*J. B.*) : Clarté et vérité ! IV. Le critère physique (le miracle). — *Ed. Riggenbach :* Le ministère de la nouvelle alliance. Esquisse exégétique et pastorale d'après 2 Cor. II, 12 — VI, 10. — L'origine du christianisme selon le savant israélite Friedländer. — *Gloatz :* Travaux philosophiques de la dernière décade. — Une encyclopédie théologique *in nuce* (le volume de la « Kultur der Gegenwart », consacré à la religion chrétienne, y compris la religion israélite et juive, par divers auteurs protestants et catholiques). — *Ed. Ideler :* Réflexions sur la moderne historiographie. — *P. Pasig :* Une visite à l'université du Caire. — Extraits de publications diverses. — Actualités.

Juillet.

(*J. B.*) : Clarté et vérité ! V. Le critère historique (la résurrection de Christ). — *Ed. König :* L'origine du culte de Iahwè. I. — *Engler :* Droit et torts de la théologie la plus moderne (criticisme et subjectivisme). — *Strauss*, Dr-méd. : L'hygiène sexuelle et la tâche des éducateurs. — *A. Pommer :* Revue trimestrielle (allemande). — Publications nouvelles, etc.

Août.

(*J. B.*) : Clarté et vérité ! VI. Le critère tiré de l'histoire des religions (la question de l' « absoluité » du christianisme). — *Engler :* Droit et torts de la théologie la plus moderne. II (évolutionisme et rationalisme). — *Ed. König :* L'origine du culte de Iahwè. II. — *Strauss :* L'hygiène sexuelle, etc. II. — (*J. B.*) : L'histoire biblique des origines. VI (l'homme maître de la terre et sujet de Dieu). — Publications nouvelles, etc.

Rivista cristiana

Janvier 1906.

E. Bianciardi : Giuseppe Comandi et son œuvre à Florence. — *G. Orlando :* Le « Santo » de Fogazzaro et la prétendue réforme catholique. — *E. Bosio :* Un grand Pourquoi (à propos du mémoire présenté par M. le pasteur André, de Florence, au congrès du protestantisme libéral à Genève, sur cette question : Pourquoi le protestantisme a fait peu de progrès en Italie). — *U. Janni :* Pour une liturgie italienne. — *L. Gautier :* Eclaircissements bibliques (Le veau d'or. — Hosanna). — Revues.

Février.

G. Maggia : Le sentiment religieux de Pietro Giannone (jurisconsulte napolitain du dix-huitième siècle). — *E. Bosio :* L'Introduction à l'Ancien Testament de Lucien Gautier. — *U. Janni :* Pour une liturgie italienne. — *Le même :* Au sujet d'une question théologique. — *Tony André* et *E. B(osio) :* Au sujet du protestantisme libéral. — XX ; Eclaircissements bibliques. (Zizanie et discipline. Comment concilier Mat. XIII, 30 et 1 Cor. V, 13?) — Revues, etc.

Mars.

U. Janni : Liturgie de la sainte cène à l'usage des églises évangéliques (avec musique). — *G. Grilli :* « Sortons des églises ». — *G. Orlando :* La réforme du catholicisme, à la lumière de l'évolution historique du système catholique. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (le mariage d'Osée). — Revues, etc.

Avril.

H. T. Gay : La vérité au sujet de Luther. D'après « Für Luther wider Rom », de W. Walther (Rostock). — *Giov. Balma :* La Barque (poème religieux satirique d'un Vaudois du treizième ou du quatorzième siècle). — *E. B. :* La psychologie du pardon, d'après G. Frommel. — *L. Colani :* Revue du mois. — Revues.

Mai.

H. T. Gay : La vérité au sujet de Luther. II. — *U. Janni :* L'Eglise et l'Etat. — *G. Grilli :* L'ordre de baptiser (Mat. XXVIII, 19). A propos de l'article de G. Krüger dans la « Christliche Welt » de 1905. — *G. Orlando :* La réforme du catholicisme à la lumière de l'évolution historique du système catholique. II. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques (Christ fait malédiction). — Revues, etc.

Juin.

H. T. Gay : La vérité au sujet de Luther. III. — *G. Grillo :* Jésus-Christ à la lumière de l'histoire générale des religions (d'après K. Furrer, dans « Christliche Welt »). — *E. Senàrega :* L'Eglise romaine et les « Légendes hagiographiques » (de H. Delehaye, S. J.). — *G. Luzzi :* Gaston Frommel. — *Le même :* Eclaircissements bibliques (la pentecôte). — Revue du mois. — Extraits de revues, etc.

LA THÉOSOPHIE HINDOUE

OU

LA PHILOSOPHIE DES YOGUIS

PAR

CHARLES BYSE[1]

La théosophie des Indes, plus ou moins accommodée au goût des Occidentaux, se livre, non sans succès, à une active propagande. Chicago, dans l'Illinois, en est un des centres principaux. Des auditoires favorables à cette doctrine ont été réunis à Lausanne par quelques conférenciers venus de Paris ou de Genève (le Dr Pascal, M. Rosetti secondé par la comtesse Wachtmister et par le comte Prosor, enfin M. L. Revel, ingénieur parisien), sans que les sentinelles préposées à la garde de nos Eglises aient paru y faire attention.

Des ouvrages récents, publiés à Chicago, me sont tombés entre les mains : ce sont deux « cours » consécutifs destinés à faire connaître ce qu'on appelle aujourd'hui la *Théosophie*. Le *Cours supérieur* m'a plus vivement intéressé que les *Quatorze leçons* qui forment le cours élémentaire. Il a provoqué chez moi quelques observations que je suis heureux de vous communiquer, en les rattachant à un résumé très sommaire des idées exprimées dans ce volume par le Yogui Ramacharaka[2].

[1] Travail lu à la Société vaudoise de Théologie le 29 octobre 1906.

[2] *Advanced Course in Yogi Philosophy and Oriental Occultism*, by Yogi Ramacharaka. Masonic Temple, Chicago (Ill). 1905.

Les théosophes de la Suisse romande ont un système qui diffère à certains égards de cette philosophie, et qui, à ce qu'il paraît, peut se concilier avec le christianisme. Le groupe qu'ils ont formé à Lausanne se rattache à la Société théosophique dont Mme Besant est le chef. Ainsi, ce que je dirai d'une des écoles ne sera pas nécessairement vrai de l'autre.

La théosophie, — que ses adeptes eux-mêmes ont la plus grande peine à définir, — est une connaissance philosophique du cosmos due à une illumination dont certaines âmes ont le privilège. Remontant à l'antiquité la plus reculée[1], elle était enseignée dans les mystères de l'Egypte et de la Grèce au milieu de cérémonies imposantes. Les disciples, passant, selon qu'ils en étaient jugés dignes, par des initiations progressives, pénétraient par les yeux de l'esprit l'essence et le fond des choses, s'unissaient toujours plus intimement avec Dieu et devenaient, sous des noms divers, — prophètes, époptes, mahatmas, hiérophantes, etc., — les guides et les rois de l'humanité.

Aujourd'hui ce grand appareil, ces brillants foyers de lumière et cette puissance collective des initiés ont cessé d'exister. Il reste, à ce qu'on dit, quelques centres d'initiation, bien modestes sans doute. Mais les traditions ésotériques de l'Inde et du Thibet ont été mises, en partie du moins, à la portée du public lettré des pays d'occident par Mme Blavatski, la duchesse de Pomar, les colonels Olcott et de Rochas, Mme Annie Besant, et d'autres théosophes et occultistes modernes. J'ignore si Ramacharaka est un des hauts dignitaires de l'occultisme ou même un des six grands réincarnés qui travaillent à l'amélioration de la famille humaine; c'est en tout cas un maître distingué, un esprit clair et délié, qui se meut avec une rare facilité dans les questions les plus abstruses.

Les théosophes appellent couramment *the Path of Attainment*, ou simplement *the Path*, « le Sentier », l'ensemble des moyens ou la méthode qui doit les conduire de l'état d'âme

[1] Elle existait, dit-on, 50 000 ans avant Jésus-Christ.

où ils se trouvent à la perfection, but de leurs efforts. L'impossibilité de rendre exactement en français cette locution : *the Path of Attainment*, me rappelle que nous avons affaire à des points de vue orientaux, à toute une manière de penser et de sentir qui nous est étrangère. Le mot anglais *attainment* désigne toute espèce d'acquisition ou de possession ; je le traduis par *connaissance*, — l'un de ses sens particuliers, — parce que la théosophie nous apporte une connaissance avant tout, connaissance qui doit d'ailleurs se changer en vie et en pouvoir. *The Path of Attainment* sera donc pour nous *le Sentier de la Connaissance*.

Dans les premières leçons de son *Cours supérieur*, notre professeur cite et commente un petit livre, justement célèbre, intitulé : *La Lumière sur le Sentier* (*Light on the Path*) et dû à la plume d'une Anglaise, Mabel Collins. Ce manuel est composé d'ordres ou de conseils adressés par le maître au disciple ; comme le *Cours supérieur* lui-même, il a une tendance pratique. Il s'agit toujours de ce qu'il faut faire pour avancer, à la suite des conducteurs spirituels, dans le chemin qu'ils ont tracé. Les préceptes de *la Lumière sur le Sentier* sont certainement remplis de sagesse et visent un haut idéal ; quant à la forme ils aiment l'antithèse et le paradoxe, comme on le verra par quelques exemples :

1. Tuez l'ambition.	4. Travaillez comme travaillent les ambitieux.
2. Tuez le désir de la vie.	Respectez la vie comme ceux qui la désirent.
3. Tuez le désir du bien-être.	Soyeux heureux comme ceux qui vivent pour le bonheur.

L'apparente contradiction entre les trois premiers commandements et le quatrième demande à peine une explication. Il y a une bonne et une mauvaise ambition, un amour de la vie qui est légitime et un autre qui est le produit de l'égoïsme, une recherche directe et passionnée du bonheur et une indirecte, subordonnée à la pratique du bien. L'auteur se place d'abord au point de vue « relatif », ensuite au

point de vue « absolu » ; il parle tantôt des sentiments naturels et mondains, tantôt des sentiments élevés et spirituels. De pareilles distinctions sont profitables et leur tour paradoxal sert à les rendre plus incisives.

Les aphorismes suivants relèvent, sous une forme analogue, le caractère spirituel de la vérité et la sublimité du but que nous devons nous proposer.

9. Ne désirez que ce qui est au-dedans de vous.
10. Ne désirez que ce qui est au delà de vous.
11. Ne désirez que l'inaccessible.
12. Car au dedans de vous est la lumière du monde, la seule qui puisse briller sur le Sentier. Si vous ne savez pas la percevoir en vous, il est inutile que vous la cherchiez ailleurs. Elle est au delà de vous, car, lorsque vous y parvenez, vous vous êtes perdus vous-mêmes. Elle est inaccessible, car elle recule toujours. Vous entrerez dans la lumière, mais vous ne toucherez jamais la flamme.

La plupart de ces conseils indiquent ce que nous devons « désirer ». On nous enseigne ce qu'il faut être plutôt que ce qu'il faut faire. Je le dis comme un éloge, car il importe avant tout de diriger nos impulsions intérieures, nos mobiles, nos fins ; nos actes en découleront.

Il est légitime que nous aimions à posséder, mais les seules richesses capables de nous contenter sont celles de l'âme. Or qu'est-ce que l'âme peut posséder ? Uniquement la connaissance, seul bien réel et permanent, réservé à l'homme qui la met au-dessus de tout et qui veut bien la partager avec tous les autres.

Ce qui précède peut sembler un peu trop intellectualiste. Notons pourtant qu'il est question d'une connaissance spirituelle, qui implique un culte et une morale. La théosophie attire sans doute beaucoup d'intellectuels qui y cherchent la solution de problèmes attachants, le mot des redoutables énigmes de l'univers, la satisfaction de leur besoin de lumière, de certitude ou du moins d'espérance, sans trop s'inquiéter de mettre en pratique ce qu'ils ont trouvé de vérité. Je ne pense pas qu'elle soit tout à fait innocente de cet abus.

Ne veut-elle pas savoir trop de choses? Ne fait-elle pas trop de distinctions subtiles, trop d'affirmations hasardées? N'aspire-t-elle pas à morigéner et à gouverner les sciences de la nature au nom d'une inspiration qui lui communique des lumières surnaturelles? N'est-elle pas avant tout une science philosophique ou une philosophie scientifique, et à ce titre-là n'en appelle-t-elle pas à l'intelligence et à la raison?

Oui sans doute. Cependant, — reconnaissons-le pour être juste, — elle se place sur un autre terrain que la science et la philosophie ordinaires, en s'adressant chez l'homme à quelque chose de plus intime que les facultés intellectuelles et rationnelles. Elle parle à notre mental tout entier, elle a l'ambition de le développer dans tous les sens; de provoquer en lui l'éclosion de virtualités merveilleuses que les savants occidentaux commencent à peine à soupçonner; de l'élever ainsi de degré en degré à la perfection humaine, et même au-dessus de l'humanité. Elle n'a donc pas l'intention de faire de nous des intellectualistes, quoiqu'elle nous fournisse l'occasion de le devenir. Elle nous engage à passer de l'intelligence de ses doctrines à leur application ; elle nous pousse à amender et fortifier notre caractère, à pratiquer toujours mieux la religion de l'esprit et la morale du dévouement.

Avec cela, quelle que soit la hauteur du but, elle ne nous décourage jamais, convaincus que nous pouvons faire tous les progrès, remporter toutes les victoires, si seulement nous le voulons. On peut lui objecter que c'est bon pour les forts, mais non pour les faibles. Elle répond que les plus faibles doivent et peuvent devenir forts, qu'ils le deviendront infailliblement tôt ou tard, qu'ainsi la méthode convient à tous.

Les théosophes seront cependant prêts à reconnaître que, si leur enseignement peut réveiller les plus nobles énergies de l'homme, il laisse de côté ou relègue à l'arrière-plan la grâce de Dieu; que surtout, s'il nous stimule puissamment à nous sauver nous-mêmes, il ne nous donne pas l'idée que nous ayons besoin d'un Sauveur. Nous rencontrons ici une

manière de voir qui, sur deux points fondamentaux, contredit positivement l'Evangile.

Si les hommes sont capables de se réformer et sanctifier par leurs propres efforts, c'est qu'ils ne sont pas mauvais au fond. Ce qu'on nomme « le mal » est simplement le résultat d'une phase d'enfance et d'ignorance, la marque d'un développement peu avancé. Ce qui nous est demandé, c'est une constante *évolution*. Nous n'avons pas, comme le réclame la Bible, à nous repentir, à rompre avec le péché, à mourir à nous-mêmes et à vivre d'une vie nouvelle, mais seulement à croître en sagesse, à monter pas à pas sur l'échelle immense qui va de l'animalité à l'Esprit souverain.

Cette conception optimiste de la nature humaine se manifeste par des phrases comme celle-ci : « Tous essaient réellement de faire du mieux qu'ils peuvent, quoique les apparences soient souvent très fortes contre eux. » Je reviendrai sur cette assertion capitale, que l'auteur se plaît à répéter.

* * *

Le troisième chapitre traite d'un état mystérieux appelé la *Conscience spirituelle*, dont la première phase est la *Conscience de l'Ego* ou du *Je suis*, et la phase supérieure la *Connaissance cosmique*.

Cette dernière expérience, plus ineffable encore que la précédente, est une « *réalisation actuelle* de l'unité du tout et du rapport de l'individu avec cet Un ». L'atome de lumière entrant dans la composition du rayon réalise pour un instant son union avec le soleil central; la goutte d'eau de la mer réalise pour un moment sa relation avec l'Océan de l'Esprit.

Arrivé à ce faîte, le Yogui éprouve une « joie absolue » et possède une « absolue connaissance » ou la « connaissance de toutes choses. » Il sent qu'il a en lui-même la réponse à tous les comment? et tous les pourquoi? de l'univers. « Cette sensation ne peut être décrite même faiblement. (Je le crois bien !)... Toute chose paraît expliquée. Ce n'est pas le sentiment d'une augmentation de la faculté de raisonner, de déduire, de classer ou de définir; l'âme *sait !* Tout est là. »

L'âme sait notamment que la vie pénètre toutes choses, elle aime alors tout ce qui vit, et les termes « éternel » et « infini » prennent pour elle un sens tout nouveau. En outre elle a perdu la « conscience du péché, » qui se trouve remplacée par l'idée de la « bonté, » de la « bonté absolue » du monde entier.

Voilà bien de l'absolu dans l'homme et jusqu'aux confins de l'univers! Cet optimisme se concilie-t-il avec le triste spectacle que nous présentent les divers fléaux qui accablent encore l'humanité, les rapports actuels de peuple à peuple et les conditions internes des groupes sociaux?

Il y a de très belles paroles dans la quatrième leçon, intitulée *La voix du Silence*. S'adressant au disciple qui a entendu cette voix, le maître lui dit d'entrer dans le *Vestibule de l'Etude, — the Hall of Learning*, — et d'y lire ce qui est écrit à son intention :

1. Tiens-toi de côté dans la prochaine bataille, et, tout en combattant, ne sois pas le guerrier.
2. Regarde au guerrier et laisse-le combattre en toi.
3. Reçois ses ordres pour la bataille et obéis-leur.
4. Obéis-lui non comme à un général, mais comme à toi-même, et comme si les mots qu'il prononce étaient l'expression de tes secrets désirs ; car il est toi-même, et pourtant infiniment plus fort et plus sage que toi.

Ces préceptes sont relatifs au « Moi réel, » à l'« Esprit, » que toute âme doit sentir en elle et qui lutte contre le moi inférieur jusqu'à la victoire complète. Cette victoire sera l'union définitive avec le divin, dont nous sommes des *fragments*. « Nous passerons des royaumes du relatif *dans les régions de l'absolu*. »

* * *

Les leçons V à IX font connaître les trois chemins qui conduisent au même but, mais entre lesquels chaque homme peut choisir selon son tempérament. Ce sont : 1. Le Radja Yoga; 2. le Karma Yoga ; 3. le Gnani Yoga.

1. Le *Radja Yoga* enseigne à développer les pouvoirs la-

tents de l'âme, à soumettre les facultés mentales à la volonté ; il vise une transformation physiologique, une sublimation de l'être. Notre auteur se dispense de traiter ce sujet, sans nous dire la cause de cette omission. Ce serait probablement la portion la plus intéressante des doctrines théosophiques ; mais c'est ici qu'il y aurait à révéler des procédés théurgiques, des secrets puissants et dangereux, aussi trouvons-nous naturel que les initiés ne puissent pas les faire connaître dans des livres accessibles à tous.

* * *

2. Le *Karma Yoga* est le chemin de l'action ou de la morale. Formé d'un verbe sanscrit signifiant faire ou agir, le mot Karma désigne le « résultat des actions » ou la « loi spirituelle de cause et d'effet. » Ce que nous sommes aujourd'hui, — notre personnalité aussi bien que nos circonstances, — dépend directement de ce que nous avons fait ou négligé de faire dans nos vies précédentes. Les souffrances que nous avons à supporter sont la conséquence de nos fautes ; elles nous sont envoyées ou plutôt nous les avons choisies non pas comme une punition, mais comme un moyen de progrès. Ce point de vue conserve une grande part de vérité quand on le sépare de la théorie des « réincarnations » ou de la « pluralité des existences, » qui occupe une place d'honneur dans les préoccupations des théosophes.

Cette croyance a l'avantage d'expliquer les inégalités humaines et de justifier la Providence, qui semble arbitraire dans la distribution de ses dons. Mais elle est et demeure une simple hypothèse. C'est une assertion qui repose sans doute sur des témoignages fort anciens, mais non sur des faits contrôlés par des gens impartiaux. Si ce point de vue a du charme pour certains esprits, je suis du nombre de ceux auxquels il répugne, et qui pensent trouver mieux dans la révélation évangélique. Je ne veux du reste pas plus que notre auteur entrer dans la discussion de ce grand sujet.

* * *

3. Le *Gnani Yoga* cherche à expliquer le sens de la vie et du monde ; c'est le chemin suivi par les intellectuels qu'attirent les spéculations profondes ou subtiles, les problèmes de la science et de la métaphysique. C'est le Yoga de la philosophie ou de la sagesse, le culte de la pensée.

« Le Gnani Yogui voit de la vérité dans toutes les formes religieuses et dans tous les systèmes philosophiques, mais il se rend compte que cette vérité n'est qu'une petite partie de la vérité complète. Il ne combat aucune Eglise ni aucune école, il ne discute avec aucune ; il se contente de dire de toutes : ce n'est pas là toute la vérité. »

Les théosophes se figurent-ils donc posséder « toute la vérité ? » Ils ne le disent pas expressément, ils avouent même — à l'occasion, pas toujours — qu'il y a des bornes à leur connaissance ; pourtant ils pensent avoir le monopole de la méthode qui leur permettra tôt ou tard d'embrasser la vérité totale. Ils se sentent à cet égard supérieurs à tous les autres, aux chrétiens, par exemple, limités suivant eux par un credo spécial qui n'est qu'une partie de la vérité.

La théosophie est ici encore en conflit avec l'Evangile, avec cette royale parole du Christ : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. » Cela est vrai ou faux. Si c'est, je ne dirai pas un mensonge, mais une exagération bien naturelle, l'illusion d'un saint enthousiasme, en un mot si c'est faux, Jésus peut n'avoir été qu'un grand initié, le « septième » des « Fils de Dieu, » mais le moyen par excellence de parvenir à la vérité peut être la théosophie. Si c'est vrai, la théosophie doit être accusée de nous éclairer d'une façon fragmentaire, insuffisante et parfois trompeuse, tandis que l'Esprit du Sauveur nous dévoile progressivement « toute la vérité. »

Je ne me dissimule point l'importance de ce conflit. Beaucoup de personnes sérieuses, intelligentes et droites en arrivent à se demander si c'est le christianisme ou la théosophie qui a raison. Nous ne saurions traiter en quelques minutes

une question aussi considérable. Qu'on nous permette une simple constatation.

Si nous comparons, en connaissance de cause, l'état général de l'Inde, d'où nous est venue la théosophie des Yoguis, avec l'état des pays où règne la religion du Christ, nous sommes frappés par un contraste indiscutable. Dans les Indes, que les Yoguis ont pu instruire et façonner pendant des milliers d'années, nous rencontrons des religions mortes, pétrifiées en pratiques puériles ou cruelles, une décadence si profonde, une corruption si effrayante, — songez par exemple au traitement barbare infligé aux veuves et aux petites filles, — par suite une telle accumulation de souffrances de toute espèce que la conquête anglaise a été saluée comme l'unique espoir pour ces immenses populations. Dans les contrées protestantes au contraire, malgré bien des ombres au tableau, nous voyons des milliers d'églises où se manifeste la vie religieuse la plus intense et la plus pure; d'innombrables œuvres de solidarité et de compassion ; des institutions politiques qui assurent à tous, mieux qu'on ne l'a jamais fait, la justice et la liberté ; nous admirons la civilisation la plus brillante et la plus égalitaire ; enfin un développement inouï des sciences, des arts, du commerce, de l'industrie et de la richesse publique. Quel abîme entre ces deux sociétés dont l'une est le produit de l'éducation théosophique, dont l'autre est animée par l'esprit de la Réformation du seizième siècle, bien que cette incomplète réforme ait été dévoyée par le fanatisme sectaire, la froide orthodoxie et le rationalisme! Cet abîme serait encore plus profond si nous pouvions opposer à la situation de l'Inde, du Thibet ou même de l'Egypte non pas des pays entiers comme l'Angleterre, l'Ecosse, les Etats-Unis ou la Suisse romande, où les masses sont loin d'être chrétiennes, mais de petits groupes de véritables chrétiens vivant d'une manière conforme à leurs principes. Quoi qu'il en soit, en nous appuyant sur l'expérience la plus large, nous sommes obligés de conclure que l'Evangile a, plus que l'occultisme hindou, le droit de prétendre à la possession de « la vérité. »

La théosophie, que l'on confond à tort ou à raison avec le bouddhisme moderne, a été accusée d'être une forme du panthéisme. Notre auteur la défend contre cette accusation. « Les panthéistes, écrit-il, enseignent que Dieu est la somme de toutes les choses que nous percevons par nos sens, en d'autres termes que l'univers *tel que nous le connaissons* est Dieu. Le Gnani Yoga ne voit dans cette doctrine qu'une demi-vérité. Selon lui, l'ensemble des choses dont nous avons connaissance n'est qu'une partie infinitésimale de l'univers réel, et dire que *cela* est Dieu serait aussi absurde que de dire que la rognure d'un de nos ongles est un homme. Nous n'enseignons pas que l'univers soit Dieu, mais que Dieu se manifeste dans tout ce qui compose notre univers, et ailleurs encore d'un million de manières. Nous croyons que Dieu dépasse toute conception humaine, et que les êtres les plus avancés sur l'échelle de la vie, les êtres aussi supérieurs à l'homme que l'homme est supérieur au ver de terre, ne peuvent se former qu'une faible idée de sa nature. »

Ce que nous savons de Dieu, c'est qu'il est « présent dans toute vie, » c'est-à-dire dans tous les êtres créés ou non créés, visibles ou invisibles, connus ou inconnus. Du reste, à proprement parler, il n'y a ni « créations » ni « créatures, » mais seulement des *manifestations* de Dieu ou du divin.

Le Gnani Yoga regarde l'anthropomorphisme comme un point de vue dépassé. Craignant les fausses notions qui s'attachent d'ordinaire au nom de « Dieu, » il aime à désigner la divinité par le terme de l'*Absolu ;* il voit en elle un *principe* plutôt qu'une « personne. »

« L'Absolu *est*, » voilà ce que la théosophie affirme avec force. Quant à savoir *pourquoi* il est et *comment* il peut être, elle ne s'en inquiète pas. Persuadée qu'il est au-dessus de la loi de cause et d'effet qui s'impose à nos esprits bornés, elle l'appelle *la cause sans cause.* Il me paraîtrait plus philosophique de le nommer *causa sui*, « la cause de soi ».

Nécessairement unique, l'Absolu produit les êtres de toute catégorie non par création, mais par *émanation*, c'est-à-dire qu'il les tire de lui-même, les forme de sa substance. Tout

ce qui existe est dès lors enfermé dans l'Absolu. Dieu est tout en tous; je suis une partie de Dieu.

L'Absolu a trois *attributs*, qu'il est impossible à notre esprit de lui refuser : l'*omniprésence*, l'*omnipotence* et l'*omniscience*. Il y a, en outre, trois *manifestations* de l'Absolu, que nous sommes accoutumés à nommer : 1° *substance* ou *matière;* 2° *énergie* ou *force* ; 3° *intelligence* ou *âme*, — en anglais *mind*, qu'on pourrait traduire aussi par mental. — Ces « manifestations » ou « émanations » sont distinctes des « attributs », mais elles s'y rattachent de la façon la plus intime comme l'effet à la cause. 1° L'omniprésence est manifestée par la matière ; 2° l'omnipotence l'est par la force ; 3° l'omniscience s'exprime par l'âme.

Certains théosophes, exaltés par l'idée de « l'unité du tout » et par ce qu'on leur a enseigné de la dignité humaine, s'imaginent être égaux à Dieu et vont jusqu'à s'écrier : « Je suis Dieu ! » Notre ouvrage réprouve cette aberration, dont se sont rendus coupables plusieurs cultes récemment fondés en Angleterre et aux Etats-Unis. « L'homme est *de Dieu*, il n'est pas Dieu ; il est une émanation de l'Absolu, non l'Absolu lui-même. »

C'est parfait ; mais les lignes suivantes vous montreront que la théosophie la plus modérée attribue à l'individu humain une valeur exagérée. « L'univers est une chose vivante et *vous* en faites partie. Vous n'êtes pas l'Absolu, mais vous êtes un atome renfermant un de ses rayons ; sa force vive vous pénètre. Vous êtes en contact avec le Centre, et le Centre est conscient de votre existence et de ses rapports avec vous. Simple atome, vous êtes cependant nécessaire à l'Ensemble auquel vous appartenez. Rien n'est capable de vous détruire ni de vous faire du mal. Et vous arriverez par un continuel développement à la *conscience* de votre union avec Dieu, — non à une simple compréhension intellectuelle, mais à une véritable *connaissance*, actuelle et vivante. »

* * *

Nous venons de voir les trois sentiers que le Yogui peut suivre pour arriver au but proposé à tous : 1° le culte du

caractère ou de la volonté, *Radja Yoga*; 2° le culte des œuvres, *Karma Yoga;* et 3° le culte de la pensée ou de la philosophie, *Gnami Yoga*. Il est naturel que l'une ou l'autre de ces façons de servir Dieu prédomine en chacun de nous, toutefois elles sont loin de s'exclure et il est bon de les associer autant que possible.

* * *

Il est encore un autre culte, qui ne doit pas devenir une spécialité, mais se mêler aux précédents en leur servant en quelque sorte d'âme ou d'inspiration. C'est le *Bhakti Yoga*, le culte proprement dit, ou la science des relations du cœur avec l'Absolu, les règles de la dévotion.

Le chapitre VII, consacré au Bhakti Yoga, nous instruit plus exactement sur la manière dont la haute théosophie envisage la personnalité divine. Nous y voyons que le culte des Yoguis se divise en deux stages ou degrés, dont le premier, le plus bas, le *Gauni Bhakti*, se représente Dieu comme personnel, et dont le second, plus élevé, le *Para Bhakti*, consiste dans l'adoration de l'Absolu, principe impersonnel. Ainsi le monothéisme est accepté ou plutôt toléré comme une phase inférieure et préliminaire de la vraie religion ; les fidèles sont appelés à s'affranchir de toute notion « personnelle » de la divinité, pour arriver au Para Bhakti ou à la connaissance de Dieu dans le sens le plus parfait de ce nom.

« Ce n'est pas que Dieu soit dépourvu de personnalité ; il n'est pas contraire à la personnalité, il va *au delà*. L'Absolu peut être aimé comme un père ou une mère, comme un enfant, un ami ou un fiancé. Il embrasse dans son sein tous les attributs qui réclament ces différentes affections, et il répond à toutes nos demandes ; ou plutôt l'homme n'a jamais besoin de *demander* à Dieu de l'aimer en retour. »

Ces belles paroles peuvent nous rassurer dans une certaine mesure. L'écrivain que nous étudions croit en un Dieu qui est au-dessus de la personnalité et non pas au-dessous. Mais alors, la personnalité étant le caractère le plus éminent des êtres qui tombent sous notre observation, ne serait-il pas

naturel de l'attribuer à l'Etre suprême, en expliquant qu'elle ne saurait avoir chez lui les limitations qu'elle a chez nous? Dénier à Dieu la personnalité tout en affirmant qu'il est intelligence, sagesse, amour, c'est prêter gratuitement au plus grave des malentendus, se donner l'apparence du panthéisme, pousser même au panthéisme les esprits inattentifs déjà portés vers cette doctrine funeste entre toutes. Le péril est d'autant plus grand que tout le système des Yoguis est certainement orienté du côté du panthéisme, si puissant dans les Indes, et que le bouddhisme, qui se confond chez nous avec la théosophie, est panthéiste au premier chef. D'après le *Catéchisme bouddhique* de Soubhadra Bhikshou, il n'y pas de Dieu créateur et personnel, et l'état le plus parfait auquel nous puissions aspirer, le *Parinirvana*, est « l'anéantissement complet, l'entière dissolution de l'individualité; car rien ne s'y maintient qui corresponde en quelque manière à l'idée humaine de l'existence. »

La largeur de notre théosophe à l'égard des diverses façons de comprendre le divin pourrait être proposée en exemple, si elle ne dépassait la mesure. En vertu de son adage favori que « chacun fait du mieux qu'il peut, » il regarde avec une sereine indulgence les pratiques les plus voluptueuses et les plus cruelles des religions de la nature. Il va jusqu'à dire : « L'homme plein de l'amour de Dieu est un optimiste.... Se sentant frère du pécheur comme du saint, il les aime l'un et l'autre, car il sait que *chacun d'eux fait aussi bien qu'il peut.* » J'aime mieux la franche indignation de Jésus-Christ contre les profanateurs du temple et l'hypocrisie des dévots, son fouet de cordelettes et ses : « Malheur à vous! »

C'est exagérer dans l'autre sens que de dire : « Le Dieu de l'Ancien Testament est un être différent du Dieu du Nouveau, » et d'assimiler Jéhova aux Baal, aux Moloch et aux Nébo : « Chacun de ces dieux est un ardent patriote de la contrée à laquelle il est attaché; chacun hait et méprise les autres peuples et les autres pays. » Citons encore, sans nous y arrêter, une phrase digne de Voltaire ou de Diderot, que j'ai rencontrée avec étonnement sous la plume d'un Yogui : « Les

cieux et l'enfer ont été inventés par les prêtres, les cieux pour décider le peuple à suivre la loi de ses chefs religieux, l'enfer pour l'effrayer si l'appât de la récompense ne faisait pas son effet. »

Reproduisons enfin une légende hindoue qui vaut mieux que l'assertion ci-dessus, dès longtemps refutée :

« Un étudiant vint un jour auprès d'un *Gourou* (docteur), le priant de lui enseigner les plus hautes vérités du Para Bhakti. Sachant déjà aimer Dieu, il n'avait, disait-il, pas besoin des degrés préliminaires. Le Yogui se contenta de sourire. Le jeune homme revint plusieurs fois à la charge sans avoir un meilleur succès; il finit par s'impatienter, insistant pour que le docteur lui expliquât son étrange conduite.

» Le Yogui le conduisit alors vers une grande rivière, l'y plongea tout entier, le maintenant de force dans cette angoissante situation, tandis que le disciple faisait naturellement des efforts désespérés, mais vains, pour élever sa tête au-dessus du courant. Au bout d'un moment, le docteur le retira de l'eau et lui adressa cette question : Mon fils, quel était ton désir le plus vif lorsque tu étais sous l'eau ? — Un souffle d'air, répondit l'adolescent encore tout essoufflé. — Eh bien ! répliqua le Gourou, quand tu désireras Dieu aussi ardemment que tu désirais tout à l'heure un souffle d'air, alors seulement tu seras prêt pour le degré le plus élevé du Bhakti, — alors véritablement tu aimeras Dieu. »

* * *

De la philosophie et de la dévotion des Yoguis venons-en à leur morale ; elle est développée dans deux leçons (VIII et IX) consacrées au *Dharma*. Ce mot sanscrit signifie « l'action bonne, » plus exactement « la règle de vie qui s'adapte le mieux aux besoins immédiats de l'âme individuelle, qui facilite le plus à chacun la phase prochaine de son développement. »

Le point de vue auquel se placent les Yoguis pour juger la conduite humaine est exclusivement celui de l'*Evolution*. L'humanité a commencé tout en bas et finira tout en haut ;

son histoire est une constante et lente élévation de la chair à l'esprit. Il n'y a donc pas eu de chute. La Bible, il est vrai, en raconte une, et des philosophes comme Renouvier et Charles Secrétan en ont admis une également pour expliquer, dans notre monde, le règne de la souffrance et de la mort et l'universalité du péché. Si la théosophie se passe aisément de ce postulat, si elle n'est pas embarrassée par le problème du mal, c'est qu'à ses yeux il n'y a pas opposition entre le « mal » et le « bien. » Ces deux notions n'étant que relatives, il n'y a pas lieu de les prendre au tragique. Le mal n'est jamais qu'un moindre bien, une phase inférieure de l'évolution. Le « péché » n'existe pas ; le terme en est ignoré comme l'idée. Donc il n'est pas question non plus de « pardon, » ni de « justification par la foi, » ni même, sauf erreur, de « repentance. » Nous voilà bien loin de la morale biblique.

* * *

Notre conducteur examine les trois systèmes qui, chez les nations occidentales, régissent aujourd'hui l'éthique ou la « science de la conduite. » Ce sont les théories rivales de la *Révélation*, de l'*Intuition* et de l'*Utilité*. Essentiellement éclectique, il cherche à les réunir dans une synthèse et les désigne comme « les trois colonnes du Dharma. »

1. *Théorie de la Révélation.* Le premier système place l'unique fondement de la moralité dans la Révélation divine communiquée, puis expliquée, par les prophètes, les prêtres et les docteurs autorisés. Chacun des recueils sacrés qui la renferment est un code plus ou moins complet de devoirs auxquels le peuple est tenu de se soumettre, sans qu'il soit permis à l'individu de faire usage de sa faculté critique et de sa raison.

Juste pour la plupart des religions soi-disant révélées, et malheureusement pour la plupart des Eglises chrétiennes, cette idée de la Révélation ne s'applique pas au vrai christianisme, qui n'est certes ni autoritaire, ni clérical, ni contraire au libre examen, et qui d'ailleurs, loin de faire tout

reposer sur la révélation extérieure à nous, fonde cette révélation sur notre conscience.

La théorie de la Révélation est accusée à bon droit de s'être discréditée par sa simultanéité de révélations qui sur certains points se contredisent, et qui même ont provoqué des guerres acharnées, ainsi que par l'impossibilité où ces religions se trouvent de fournir la preuve de leur divinité. Mais il convient ici encore de faire une réserve pour l'Evangile, qui, entendu dans sa spiritualité et personnellement assimilé, démontre sa divine origine aux âmes disposées à le mettre en pratique à leur tour.

Les théosophes acceptent cependant une Révélation, mais cette Révélation est faillible, toujours incomplète et relative, n'ayant d'autre but que de permettre à la race particulière qui la reçoit de faire « quelques pas en avant. »

Pas plus que ce qui précède, cette dernière observation n'est fondée à l'égard de la religion du Christ. Les principes de conduite dont l'Evangile a le monopole ne sont pas exclusivement appropriés à une race ou à une nation, au nord ou au midi, à l'orient ou à l'occident ; ils conviennent à toute l'humanité. D'autre part ils ne se contentent point d'une réforme partielle, d'une légère amélioration, d'un ou deux pas, — pour le moment, — dans la voie du bien ; ils exigent une transformation immédiate et radicale, la consécration de tout notre être à Dieu. Jésus dit à tous : « Soyez parfaits comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » Sa morale est intransigeante, absolue en même temps qu'universelle.

* * *

2. *Théorie de l'Intuition.* A la Révélation les Yoguis associent l'Intuition, seconde colonne de leur Dharma. Remarquons dès l'abord que, faute de définitions précises, ces deux sources de la morale théosophique se confondent un peu dans notre esprit. Il en est de même de l'*Intuition* et de la *Conscience*, deux facultés qui n'en font qu'une, mais que notre ouvrage s'efforce de distinguer. Conscience et Intuition, selon lui, sont deux synonymes qui ont trait à la conduite ou

à la morale; mais la Conscience envisage nos actes au point de vue du bien et du mal, tandis que l'Intuition s'en occupe au point de vue de la sagesse mondaine, de l'intérêt bien entendu.

L'Intuition est due aux impulsions soit de l'« Ame spirituelle, » soit de la région subconsciente de l'« Intellect[1]. » Le professeur recourt ici à une comparaison qu'il trouve grossière, mais qui n'en sert pas moins à éclaircir un sujet délicat. « Imaginez, dit-il, une très petite mais forte lampe électrique recouverte de plusieurs doubles d'étoffe. La lumière elle-même représente l'Esprit; la lampe de verre est l'âme spirituelle, au travers de laquelle la lumière passe en ne rencontrant qu'un minimum de résistance. L'étoffe extérieure est fort épaisse, mais en se rapprochant du centre les couvertures deviennent plus légères; les plus intérieures sont les plus minces et la dernière est presque transparente. A mesure que ces enveloppes tombent, la lumière de l'Esprit est perçue plus distinctement jusqu'à ce qu'elle resplendisse sans voile à travers le globe de cristal de notre Ame spirituelle. »

L'intuition a donc des degrés, ce qui est naturel; son champ d'ailleurs ne se borne pas à la moralité.

« L'âme spirituelle est la source de l'*inspiration* que certains poètes, peintres, sculpteurs, écrivains, prédicateurs, orateurs ou autres ont reçue à toutes les époques et reçoivent de nos jours. C'est d'elle que le voyant obtient sa vision, le prophète sa vue de l'avenir. Plusieurs, donnant à leur œuvre un très haut idéal, ont puisé à cette source des connaissances exceptionnelles; ils les attribuaient à des êtres d'un monde différent du nôtre, — à des anges, à des esprits, à Dieu lui-même, — mais tout leur venait du dedans; c'était leur Moi supérieur dont ils entendaient la voix. »

Quand elle se rapporte au domaine moral, l'intuition s'appelle la Conscience. La « tentation » ou l'impulsion à faire le « mal » vient des régions basses du mental, de cette portion

[1] Dans la psychologie des Yoguis l'*Ame spirituelle* est au-dessus de l'*Intellect*, et celui-ci au-dessus de l'*Ame instinctive*.

de l'Ame instinctive qui renferme les émotions, tendances et passions animales. Héritage du passé, celles-ci ne sont pas « mauvaises » en elles-mêmes ; mais elles appartiennent à une phase de l'histoire de notre âme que nous avons laissée derrière nous ou dont nous sommes en train de sortir. Ces sentiments ont été, à un moment donné, le « bien » le plus élevé que nous pussions concevoir, ils étaient alors nécessaires à notre évolution. Maintenant que nous sommes parvenus à une plus juste notion de la vérité, ces choses vieilles nous semblent tout à fait « mauvaises, » et, lorsqu'elles rentrent dans le champ de notre conscience, nous frissonnons à la pensée qu'il y a encore tant de l'animal en nous.

Si nous sentons ainsi se réveiller en notre âme les instincts bestiaux de l'humanité primitive, — ruse du singe, férocité du tigre, sensualité du pourceau, — cela ne doit ni nous effrayer, ni nous faire croire que nous sommes mauvais. « Loin d'être une marque de faiblesse, ces tentations, dit notre auteur, sont en réalité une preuve que votre croissance spirituelle a commencé. Car, là où vous reconnaissez aujourd'hui la brute avec une profonde humiliation, vous ne vous rendiez précédemment pas compte de sa présence. Vous ne sauriez la voir avant d'être devenu « différent » d'elle. Apprenez à dompter les bêtes sauvages, car vous renfermez toute une ménagerie. Le lion, le tigre, la hyène, le singe, le porc, le paon, etc., sont là vous menaçant, vous jouant des tours, montrant constamment quelque trait de leur caractère. N'en ayez pas peur, souriez-leur plutôt, car vous êtes plus fort qu'eux et pouvez les soumettre.... Elles ne sont pas VOUS, mais quelque chose d'autre que vous, quelque chose dont vous êtes en train de vous séparer rapidement. Ne vous tourmentez pas de ces bêtes, car vous en êtes le maître. »

En résumé, notre *moi* se distingue déjà du cochon, du singe et du tigre, avec lesquels il se confondait jadis. Nous avons monté sur l'échelle de la Connaissance, nous y monterons encore ; nous faisons ainsi la conquête de notre « Vrai Moi. » Tout est donc pour le mieux.

Il y a sans doute un élément de vérité dans cette théorie ;

elle ne peut néanmoins pas me suffire, car elle engendre fatalement un certain *quiétisme*, auquel nous ne sommes que trop portés. Séduits par les brillantes perspectives que l'occultisme ouvre à nos regards, les hommes déjà vertueux travailleront sérieusement à leur développement intégral, à la sublimation de leur être, non sans courir grand risque de faire naufrage sur l'écueil de la propre justice. Mais les hommes ordinaires, n'étant stimulés ni par la certitude que Dieu a le péché en horreur, ni par la crainte de la destruction finale, se donneront peu de peine pour se débarrasser de leurs vices et pour avancer dans le sentier de l'évolution spirituelle. Persuadés que, vu leurs circonstances, ils font déjà « tout le bien qu'ils peuvent, » se répétant que rien ne presse puisqu'ils ont devant eux un nombre illimité d'existences, ils prendront leur parti de se laisser devancer par les âmes ferventes, tandis qu'ils jouissent égoïstement de la vie actuelle. Un peu plus tôt, un peu plus tard, — « le temps ne fait rien à l'affaire, » — ils arriveront, eux aussi, à la perfection !

3. *Théorie de l'Utilité.* L'utilitarisme nous est présenté comme la troisième colonne du Dharma. Tout en avouant que le principe de l'intérêt personnel est trop faible pour servir de base unique à la morale, les théosophes lui concèdent une place dans leur système en l'amalgamant avec la Révélation et l'Intuition. Voilà les trois piliers de l'action bonne. Je n'objecte rien à cette idée. Seulement il conviendrait d'ajouter que, si l'intérêt a son rôle légitime au début de la vie morale, il doit diminuer sans cesse jusqu'au moment où il sera remplacé par l'amour de Dieu et du prochain. Voilà le point de vue évangélique, qui me paraît encore supérieur à celui de la théosophie.

La législation humaine, qu'on a souvent attribuée à des ordres divins, a pour fondement habituel l'Utilité. Les lois d'un Etat expriment, à un moment donné, l'intelligence et la conscience des citoyens, elles répondent à la moyenne des besoins de la population. Pourtant, si la conscience individuelle devance toujours quelque peu les institutions et les

mœurs, la loi humaine reste toujours un peu en arrière. Quand l'homme moyen s'est assez développé pour reconnaître l'imperfection des lois de son pays, il les change.

Cela est vrai — en gros. Mais que de cas où il n'en est pas ainsi ! Que de longues périodes où le despotisme et les massacres imposent à un peuple un gouvernement détesté, empêchant la majorité de se donner la constitution qu'elle désire !

* * *

Le dixième chapitre étudie l'*Enigme de l'Univers*, c'est-à-dire cherche à définir la « chose en soi » qui se cache sous les phénomènes, et à montrer quels sont ses rapports avec le monde, mais il ne fait que développer ce que l'auteur a exposé plus haut dans la leçon consacrée au Gnani Yoga (VI). Voici en effet les thèses soutenues ici : « L'Absolu *est*. Tout ce qui *est* réellement doit être l'Absolu. L'Absolu comprend tout ce qui est, a été ou peut être réellement. L'Absolu est tout-présent, tout-puissant, omniscient, infini, indivisible, immuable, etc. Ce qui n'est pas absolu doit être relatif à l'Absolu, sous peine de n'être rien du tout. » Je ne reviendrai pas là-dessus, mais je m'arrêterai un instant à ce que l'auteur ajoute, dans le chapitre XI, sur les trois « Relativités » ou « Grandes Manifestations de l'Absolu. »

* * *

1. *La Matière ou Substance* (Akasa).

Bouleversée par de récentes découvertes, — celles des rayons X, du radium, etc., — la science occidentale s'est vue contrainte d'abandonner l'hypothèse des atomes pour celle des *électrons*, centres extraordinairement petits de force électrique, et de se rapprocher ainsi, lorsqu'on s'y attendait le moins, de l'idée, admise depuis un temps immémorial par les Yoguis, que la matière est identique à la force ou à l'énergie. Un certain nombre de penseurs et de savants croient que la matière est la chose en soi, le *noumène* ou « l'ultime réalité; » d'autres font cet honneur à l'énergie, dont l'âme

humaine n'est, selon eux, qu'une espèce ou une qualité; d'autres enfin prétendent que « l'âme est tout, » que « tout est âme, » que dès lors l'énergie n'existe pas plus que la matière, qu'elles sont toutes deux de pures « illusions ». La théosophie ne combat aucun de ces points de vue, dont chacun a été défendu par quelque école orientale; elle les corrige et cherche à unir ce qu'ils ont de vrai dans une théorie plus élevée. Pour notre auteur, la matière, qui en elle-même n'existe pas, est en réalité une forme (inférieure) de l'énergie, l'énergie est une forme (inférieure) de l'âme, l'âme enfin est une manifestation de l'Absolu.

L'éther, substance délicate et imperceptible dont les savants ont senti la nécessité « pour remplir l'espace, » n'est autre chose que l'*Akasa* de l'occultisme. Cet Akasa, qui a sept degrés de subtilité, sert entre autres à composer le « corps » des âmes désincarnées, et même, au dire de quelques anciens sages, le « corps de Dieu ». Cette dernière expression, que notre écrivain prend d'ailleurs pour une métaphore orientale, doit nous rappeler l'importance et la dignité de la matière en dépit de la place infime qui lui est assignée dans l'échelle des êtres. « Evitons la folie des savants qui font un Dieu de la matière; mais évitons aussi la folie des métaphysiciens et des idéalistes, pour lesquels la matière est une chose vile, un diable, ou même n'est rien. »

* * *

2. *L'Energie ou la Force* (Prana) est le « pouvoir de vaincre une résistance, » en d'autres termes la « cause du mouvement », ou le « principe qui produit le mouvement et le changement dans la matière. » Cette force, en sanscrit *Prana*, partout présente dans les objets matériels, reste toujours la même dans son ensemble ou par rapport à la quantité; c'est ce que nos savants appellent la « conservation de l'énergie. » Néanmoins elle se meut perpétuellement et passe par les formes les plus diverses; c'est ce que les savants appellent la « transformation de l'énergie. » Jusqu'ici la théosophie orien-

tale est d'accord avec la science dont nos universités sont les foyers; mais voici où elle s'en sépare.

D'abord elle considère le Prana (la force) comme une forme grossière de l'âme; elle affirme qu'il provient de l'Absolu par l'intermédiaire de l'âme et qu'il peut être retiré par le même moyen. Mais n'exagérons pas la différence. L'observation physique, devenue plus rigoureuse, a démontré en effet que l'énergie, sous plusieurs de ses formes, au lieu d'agir comme une « force aveugle », ressemble étonnamment à l' « intelligence ». Ainsi la science moderne a fait certainement un pas vers l'idée que la force est une manifestation inférieure de l'âme, qu'elle se rapproche de l'âme et tend à se fondre avec elle. La science occidentale incline à croire que toutes les forces sont des vies, qu'ainsi toutes les choses matérielles, même les plus basses, sont animées, et qu'il n'y a qu'une vie, qu'une âme diversement manifestée à tous les degrés de l'existence. C'est le point de vue exprimé par M. Armand Sabatier dans sa *Philosophie de l'Effort*.

En second lieu, tandis que les savants enseignent qu'il n'existe « ni matière sans force, ni force, sans matière, » la théosophie repousse la seconde de ces propositions. La force ne dépend pas de la matière, car elle l'a précédée. Le Prana existait avant l'Akasa. C'était, il est vrai, l'énergie en tant que « principe, » la force latente, qui ne se manifestait pas encore par le mouvement. Notre auteur avoue que *pour nos sens* il n'y a dans l'univers aucune force qui ne soit attachée à la substance; aussi permet-il à ses disciples d'accepter la théorie occidentale: « pas de force sans matière, » à titre d'« hypothèse pratique, » sans toutefois perdre de vue ce qu'elle a d'inexact.

L'âme étant, nous dit-on, à l'égard de la force qui anime le corps dans la relation du « positif » au « négatif », elle a le pouvoir de le dominer, suivant ses lumières et sous l'impulsion de la volonté, de manière à produire des effets qui paraissent miraculeux. Cette surprenante royauté de l'esprit sur le corps, exercée par les Yoguis parvenus au rang d'*Adeptes* ou de *Maîtres*, a donné naissance à un art

spécial, le *Pranayama*, portion d'une science plus vaste dont j'ai dit quelques mots, le *Radja Yoga*. Il est à regretter que notre docteur en occultisme ne lève pas même un coin du voile sur ces phénomènes si rares et si peu connus.

* * *

3. *L'âme ou la Substance mentale* (Chitta) est la dernière des trois manifestations de l'Absolu. Qu'est-ce que l'Ame? Les hommes de science y ont vu simplement un effet chimique ou mécanique de la matière; ils sont allés jusqu'à dire que la pensée est une sécrétion du cerveau. C'était commencer par le mauvais bout. Aussi, reconnaissant son erreur, la science dite « avancée » est-elle en train de se transformer; elle incline aujourd'hui vers l'idée que l'âme, la force et la matière sont des formes diverses d'une même chose qu'on peut appeler la *Substance*. Ernest Haeckel, le plus illustre champion de cette hypothèse, qu'il a soutenue dans son ouvrage sur *Les Merveilles de la vie*, ne voit rien au-dessus de cette substance, qui est en quelque sorte la « somme » ou la « combinaison » de la matière, de l'énergie et de la sensation, cette dernière n'étant elle-même qu'un degré inférieur de notre activité mentale. C'est la Substance dont les trois attributs sus-nommés sont indissolublement unis dans toutes les parties de l'univers. Au fond l'univers est son propre Dieu, et l'âme humaine, purement matérielle, est incapable de survivre à la dissolution de son organisme.

Ce « monisme scientifique » n'est qu'un « nouveau matérialisme; » car, comme nous venons de le voir, la Substance, dans le sens particulier qu'on donne à ce mot, appartient à la même catégorie que la matière. La théosophie des Yoguis se distingue de ce monisme matérialiste en admettant, au-dessus de l'Akasa, du Prana et du Chitta, l'existence d'une « Essence des choses » d'où toutes les manifestations de la substance procèdent et où elles peuvent rentrer.

Cette Essence des choses est spirituelle, c'est l'*Esprit*, le Dieu transcendant aussi bien qu'immanent; et l'âme humaine, sa plus directe émanation dans l'univers à nous connu, est

destinée à passer, par la crise que nous appelons la mort, dans des sphères qui lui permettront d'atteindre un développement plus parfait.

Vous le voyez, la théosophie et la science sont aujourd'hui d'accord pour proclamer l' « unité du tout ; » mais ces deux systèmes envisagent encore d'une façon toute différente ce qui constitue cette unité, — le noumène ou la « chose en soi. »

Le mot *Chitta* désigne l'âme moins comme un état métaphysique, un faisceau de facultés, que comme une substance ; aussi l'avons-nous rendu par « substance mentale ». Le Chitta est supérieur à la force comme la force est supérieure à la matière. La pensée agit sur l'éther, et l'éther forme les tourbillons qui sont les atomes du corps. Ainsi la matière est le produit de la pensée, la pensée est « l'âme en action » et *tout est esprit*.

* * *

L'Esprit (Atman).

Au-dessus des « Grandes Manifestations de l'Absolu » ou des trois « Relativités » — la Matière (*Akasa*), l'Energie (*Prana*) et la Substance mentale (*Chitta*) — nous rencontrons l'*Esprit* (Atman). Ce qu'on nous en dit dans la douzième et dernière leçon est moins clair que le reste du volume, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant vu l'exceptionnelle difficulté du sujet.

L'*Esprit*, en sanscrit *Atman*, est le plus élevé des sept principes qui s'unissent pour former l'être humain ; c'est en quelque sorte l'âme de l'âme. Il constitue le *Véritable Moi* de chacun de nous et en même temps celui des autres hommes. C'est une particule de l'Absolu, un rayon de ce soleil suprême, une goutte de cet immense Océan, un « petit morceau de Dieu, » mais un morceau qui n'est pas séparé du tout.

Laissons pour un moment parler Ramacharaka :

« Comme le soleil est reflété par l'Océan et par chacune

des gouttes qui en proviennent, ainsi l'Absolu se réfléchit d'abord dans la « grande âme universelle, » puis dans les âmes humaines qui en sont les manifestations individuelles. La réflexion de Dieu au centre de la goutte qui est notre âme se nomme l'*Esprit*. Cette réflexion n'est pas le soleil lui-même ; elle n'est pourtant pas une illusion, un mensonge, car le soleil lui a communiqué une partie de sa lumière, de sa chaleur, de sa force, de sa substance. L'Océan et la goutte d'eau participent donc « en réalité » au moi de l'Absolu ; l'Esprit de la goutte est réel. Mais voici le mystère : malgré la présence du soleil dans la goutte d'eau de la mer, le soleil même, dans sa totalité, ne s'y trouve point sinon en apparence. Ainsi, en étant dans la goutte, le soleil est pourtant dans le ciel. Il peut briller sur des millions de gouttes qui le reproduisent des millions de fois. Mais, bien que *chaque* goutte contienne le soleil, il n'y a vraiment qu'un seul soleil qui brille toujours dans les cieux. Celui qui comprend cette parabole a pénétré le secret des rapports qui existent entre l'Un et le Multiple, entre l'Absolu et l'Esprit. »

En dépit de cette dernière phrase, l'auteur se pose l'angoissante question de l'Un et du Multiple, mais pour conclure sagement que, dans notre condition présente, il nous est impossible de la résoudre. Tant que nous serons des hommes, — nous sommes destinés à être plus que cela, — nous ignorerons le *pourquoi* du cosmos. L'Absolu peut seul répondre à cette question, et il ne nous fera savoir sa réponse que lorsque nous aurons atteint la « conscience de l'Esprit. »

Mais, si le pourquoi nous échappe, nous pouvons chercher le *comment* dans tous les domaines, découvrir les règles auxquelles l'univers est soumis et prendre une part consciente à leur opération. *L'âme développée peut, par sa connaissance, s'élever à une position où elle est affranchie de la loi de cause et d'effet qui règne sur les plans inférieurs de la manifestation.* Nous avons donc dès ici-bas à notre portée les moyens de parvenir à une maîtrise merveilleuse sur la nature. Et après cette vie nous sommes tous appelés à pour-

suivre notre évolution, à monter toujours — à des hauteurs vertigineuses — jusqu'au jour où nous arriverons à la « maison du Père, » où les portes en seront ouvertes et où il nous pressera sur son cœur.

Conclusion.

Il est malaisé de formuler un jugement équitable sur la philosophie qui vient de nous occuper. D'abord nous avons affaire à un système conçu par des hommes d'une autre race que la nôtre, à des idées orientales que nos langues européennes ont grand'peine à exprimer d'une façon satisfaisante. En second lieu, si la théosophie a donné naissance à diverses écoles et si ses représentants occidentaux sont loin de s'entendre sur tous les points, l'auteur du *Cours supérieur* sait en général éviter les opinions extrêmes, les exagérations qui pourraient choquer ses lecteurs ; il suit une voie moyenne, et entoure ses thèses les plus audacieuses de tant d'explications et de restrictions que le défaut de la cuirasse est assez difficile à trouver. Enfin, ne l'oublions pas, on nous dit ce qu'on veut bien nous dire et nous ne savons pas quelle est l'importance de ce qu'on nous cache. La théosophie est une forme de l'*occultisme*, une science *ésotérique*, qui pendant des milliers d'années n'était révélée qu'à des élus par des initiations successives, suivant le degré de leur développement spirituel. Si des livres qui le vulgarisent sont aujourd'hui vendus au grand public, nous sommes certains que les Maîtres gardent encore le secret sur les parties les plus significatives de la doctrine, sur des procédés théurgiques dont nous n'avons qu'une vague idée et auxquels sont attribués des pouvoirs presque surnaturels. Comment, dans de pareilles conditions, apprécier justement l'ensemble !

Telle que nous la fait connaître le Yogui Ramacharaka, qui paraît être un de ses docteurs les plus autorisés, la théosophie indienne est assurément une conception très large et très élevée, logique et pratique, hardie et grandiose ; elle s'adresse à toutes les facultés humaines, se fait toute à tous, et s'accorde en particulier avec les tendances bonnes ou mau-

vaises de notre temps. Aussi, par ses qualités et par ses défauts, a-t-elle acquis en Amérique et en Europe une influence considérable qui ne fait que grandir.

En effet, un journal de Paris racontait dernièrement[1] une histoire caractéristique. M. Bühler, pasteur hollandais, avait placé Bouddha au-dessus de Jésus-Christ, auquel il déclarait ne plus croire. Révoqué par sa paroisse, il y fut réintégré par le synode national de Hollande. « Ce fait, ajoute l'article en question, dénote une situation très grave ; car il donne droit de cité dans les Eglises réformées au *bouddhisme*, qui, sous le nom de *théosophie*, a recruté un grand nombre d'adeptes jusque dans les rangs de notre corps pastoral, et a causé quantité de naufrages quant à la foi. »

Rendons-nous en compte, Messieurs, la théosophie va probablement devenir un dangereux rival pour le protestantisme déjà moribond. Elle m'apparaît comme le plus spécieux *succédané* du christianisme. Sans doute, l'Evangile lui demeure infiniment supérieur; mais, pour que nos Eglises soient en état de le défendre victorieusement et de faire sentir son incomparable puissance, il faut qu'elles le comprennent à nouveau, que leur théologie soit à la hauteur des magnifiques progrès accomplis par les autres sciences.

Parmi les grands penseurs qui peuvent nous servir de guides pour cette délicate rénovation, nul ne me paraît se recommander à nous par des titres aussi spéciaux qu'Emmanuel Swedenborg. Je n'en indiquerai que deux : 1° Comme les théosophes, il nous apporte un système. 2° Son système est une théosophie, et on l'a nommé lui-même le « prince des théosophes. » Par ces deux avantages il se distingue essentiellement de tous nos théologiens protestants.

Voici en quels termes le second de ces caractères a été relevé par Lyman Abbott, l'éminent prédicateur de Brooklyn (New-York) : « L'Eglise de la Nouvelle Jérusalem, appelée populairement swedenborgianisme d'après son fondateur, *a réintroduit dans la théologie chrétienne quelques-uns des*

[1] *Bouddhisme et Evangile*, par G.-J. Durmeyer, ancien pasteur. *Christianisme au vingtième siècle*, du 16 août 1906.

meilleurs éléments de l'orientalisme. » Or selon lui l'orientalisme, — ou la pensée mystique, — sert à la formation de la « théologie de l'avenir » en rendant sensible « *la réalité du spirituel et de ses corollaires.* » Enfin : « La nouvelle théologie, gagnant *par un réveil de l'orientalisme* une conception plus spirituelle de l'enseignement du Nouveau Testament, emploie la Bible et l'Eglise comme des instruments pour créer dans le cœur des hommes de notre siècle la même vie spirituelle que les saintes Ecritures nous montrent dans l'histoire des patriarches et des prophètes des anciens temps[1]. »

Quoi qu'il en soit de ces idées particulières, je suis convaincu que nos Eglises ont besoin d'une autre Réformation pour n'avoir pas à redouter la concurrence et les infiltrations de la théosophie hindoue. *Caveant consules !*

[1] *The Evolution of Christianity*, by Lyman Abbott, p. 106. 95, 120.

L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE DE GENÈVE DE 1707-1710

PAR

H. DENKINGER

pasteur.

La première mention d'un culte luthérien à Genève se trouve dans Spon [1].

On y voit que : « le margrave de Bade-Durlach, dépouillé de ses états par un arrêt de la cour impériale, pour avoir tenu le parti de l'électeur palatin couronné roi de Bohême (pendant la première période de la guerre de trente ans), arriva à Genève au mois d'octobre 1624 avec sa femme et un pasteur, Jean Burcard Erad qui devint plus tard surintendant à Pforzheim. Il logea d'abord au Bourg-de-Four, ensuite à Saint-Gervais dans la maison de Kleberguer (le bon allemand). Le conseil lui permit le prêche en sa maison, pour ses domestiques, sans plus grande affluence de peuple. Au mois de mai 1625, des étrangers et même d'autres du peuple, commençant à fréquenter les sermons qui se faisaient chez ce prince, chacun murmurait, disant qu'il s'en manquerait peu qu'on introduisît la messe en ville puisqu'on y souffrait le luthéranisme. Cela fit de la peine et aux magistrats et aux ministres ; ce que ceux-ci lui ayant témoigné par ordre du conseil, il leur fit espérer que le service divin qui se faisait dans sa maison, ne serait que pour lui et ses domestiques.» Toutefois les étrangers ayant continué de fréquenter ces exercices de dévotion,

[1] *Histoire de Genève*, éd. 1730 (Gautier), p. 487, 2e vol.

cela ne plut pas aux magistrats qui, le 25, l'envoyèrent prier, par un syndic et par le lieutenant, de ne pas recevoir ceux de la ville dans ces prédications. Cependant elles continuèrent pendant tout le cours de l'année 1626; ce qui fit qu'en février suivant, le conseil lui ayant réitéré les mêmes instances, le margrave, au lieu d'acquiescer à la demande des magistrats, leur répondit que la ville était impériale et qu'étant prince de l'empire, il y avait autant de droits qu'eux. Quelques-uns même dirent qu'il avait levé la main contre le syndic; cependant le registre n'en fait pas mention. Mais le prince irrité quitta Genève et se retira à Thonon, où le duc de Savoie lui permit l'exercice de sa religion pour lui et toute sa maison.

Gautier ajoute en note[1] : « Les idées sur la tolérance que les protestants doivent avoir les uns pour les autres, et dont les magistrats de l'Eglise de Genève ont donné dans la suite des temps des démonstrations si publiques, étaient encore peu connues de ce temps. »

A la fin du dix-septième siècle, en 1697, un marchand allemand, *Jean Albrecht*, désirant célébrer la cène avec quelques coreligionnaires, ses parents, établis avec lui à Lyon, demanda à Bénédict Pictet s'ils pourraient communier dans notre ville selon leur coutume. Le professeur genevois se montra favorable au projet et offrit la cathédrale pour la cérémonie. Nous ne savons pour quelles raisons Albrecht déclina cette offre bienveillante. Quelque temps après, en 1700, Albrecht pria le surintendant D. Elie Veiel d'Ulm d'écrire à B. Pictet pour lui demander de présenter au conseil une requête des marchands luthériens de Lyon. Grâce à cet intermédiaire le conseil ne se refusa pas à accorder aux requérants, sous certaines conditions, de célébrer en silence la cène selon leur coutume. Le conseil d'Ulm remercia par une lettre latine.

Une occasion favorable d'établir un culte régulier luthérien s'offrit en 1701. Deux princes de Wurtemberg étudiaient à l'académie. Ils avaient pour précepteur un candidat consa-

[1] *Histoire de Genève*, ibid.

cré, *George-David Zorer*. Les premiers jours de juin, Jean-Alphonse Turrettini lui communiqua l'autorisation de célébrer leur culte et la cène « à condition que cela se fasse sans bruit et au logis même des princes. » Les auditeurs étrangers à la suite du prince qui voudraient assister à ces exercices ne devaient pénétrer dans la maison que un à un, ou tout au plus à deux, « afin de ne point porter ombrage au commun peuple. » Zorer invita les luthériens de Lyon à venir communier le 10 juillet (7e dimanche *post Trinitatem*). La veille (à 3 heures), eut lieu un service de préparation, le dimanche à 8 heures la confession et l'absolution, à 9 heures le sermon que suivit la cène. La cène fut renouvelée quatre ou six semaines plus tard, pour permettre à tous les luthériens de Genève d'y prendre part en deux fois. Le séjour des princes à Genève ne semble pas s'être étendu au delà de 1701, et dès l'année suivante les cultes furent interrompus. Les marchands de Lyon ne perdirent pas courage et revinrent à la charge auprès du conseil qui, en 1707, grâce de nouveau au professeur Bénédict Pictet, leur accorda licence d'avoir un prédicateur à eux et de célébrer quatre fois l'an un culte avec cène.

Pour comprendre cette décision il faut se rappeler qu'à ce moment Jean-Alphonse Turrettini poursuivait un but ecclésiastique très sympathique au roi de Prusse, Frédéric Ier, savoir l'union entre tous les protestants, anglicans, luthériens, réformés, qui n'a été réalisé, comme on le sait, entre luthériens et réformés, que plus d'un siècle plus tard dans le même pays (1817). Turrettini a laissé un monument de ses efforts dans l'ouvrage intitulé *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio* (Francfort et Leipzig, 1720). En voici deux extraits qui se rapportent à notre sujet. Dans une lettre adressée le 22 avril 1707 par les pasteurs et professeurs de Genève au roi et sortie de la plume de Turrettini, on lit : « Nous pouvons encore ajouter un fait qui fera connaître à votre Majesté les sentiments modérés et pacifiques de cette église. C'est que quelques particuliers de la confession d'Augsbourg ayant demandé, il y a quelques années, la

permission de communier ici de temps en temps, de la main d'un de leurs ministres, notre Compagnie, qui fut convoquée deux fois pour en délibérer, y donna unanimement les mains; après quoi, ayant porté notre avis à notre magistrat, il ne se fit aucune peine de leur accorder leur demande. » En note : « Ab eo tempore, quo haec scribebantur, ecclesia lutherana publica auctoritate Genevae instituta est, prout in epistola ad archiepiscopum Cantuariensem jamjam inserenda narrabitur. »

La lettre dont il est question ici fut adressée à l'archevêque de Cantorbéry, Guillaume Wake, en 1719, par la Compagnie également. Turrettini y dit : « Ad fratres lutheranos quod attinet, haud ignoras dubio procul, Praesul illustrissime, quantas amoris significationes, quantam ineundae cum ipsis concordiae cupidinem, nullo non tempore exhibuerit ecclesia nostra. Testantur publica atque privata magno numero scripta, nec non datae ad Fridericum I Borussiae Regem litterae anno 1707... nec multo post (has ad regem datas litteras) propensissimi nostri in pacem illam stadii ulterius demonstrandi ergo, postulantibus lutheranis quibusdam, ut sui moris ecclesiam pie institui liceret, coetus noster habita hac de re una atque altera deliberatione, non modo non adversatus est, sed et Patronum ac intercessorem lutheranis se praebuit ; quo factum, ut res ab amplissimo magistratu nostro, XXV viris primum, deinde et CC viris, nulla mora nemineque resultante, concessa sit. »

Le roi de Prusse répondit à la lettre de la Compagnie le 18 juin 1707 en félicitant le conseil de sa décision et recommandant pour l'avenir cette entreprise agréable à Dieu (lire : *l'union*).

Son promoteur, Albrecht, n'en vit pas le couronnement ; en 1707 il était décédé. Les marchands luthériens de Lyon dont il s'agit étaient :

Veit Daniel Fingerlin, d'Ulm ;
Bonaventur Riesch, de Lindau ;
Paul Nathusen, de Leipzig ;
Jean-Bernard Schuler, de Nuremberg ;

Jean-Augustin Riederer, de Nuremberg ;
Jakob de Furtenbach, à Leutkirch.

Ils chargèrent P. Nathusen, qui se rendait en Allemagne, de leur trouver l'homme qu'il fallait. Le délégué connaissait à Berlin le sellier de la cour, Schulz, dont le fils avait fait des études de théologie. Il n'eut pas de peine à décider ce dernier. Il le conduisit d'abord à Leipzig, le faire examiner et consacrer, puis il le fit agréer par ses collègues de Lyon, qui adressèrent au candidat Schulz une lettre de vocation le 24 mars 1707. Après avoir été consacré, le pasteur retourna à Berlin pour régler ses affaires. Il y prêcha à l'église de Sainte-Marie un sermon[1] où il invita ses auditeurs à l'action de grâces pour cette fondation et demanda leurs prières pour l'œuvre naissante. Avant son départ pour Genève il reçut une copie de la lettre du roi au conseil de Genève.

Arrivé dans notre ville, le premier soin de Schulz fut d'acquérir une plus grande liberté de prédication. Quatre sermons par an lui semblant trop peu pour un ministère suivi, il demandait l'autorisation de faire deux cultes le dimanche et un le jeudi. Le conseil lui répondit favorablement le 8 août. Pour ne pas indisposer les syndics on ne réclama pas de copie du décret.

Turrettini voyant dans les circonstances du moment une magnifique occasion d'inaugurer pratiquement l'union entre les protestants qu'il rêvait, proposa au pasteur Schulz de prêcher au temple de l'Auditoire[2] alternativement avec les réformés allemands qui y tenaient leurs assemblées. Verbalement d'abord, puis par écrit, Schulz exposa les grandes difficultés que présentait ce projet et pria qu'on laissât les luthériens faire leur culte en un local séparé, comme ci-devant, ce qu'on admit. En offrant ce temple aux luthériens avant qu'ils eussent un lieu pour leurs exercices religieux, le magistrat croyait leur rendre un service signalé et répondre aux vœux du roi de Prusse. Bientôt de nouvelles tentatives eurent lieu dans le sens indiqué. Pour y couper court, les lu-

[1] Imprimé à Leipzig 1708, dédié aux marchands de Lyon. (Texte : Jean III, 16.)

[2] Ainsi nommé parce qu'il servit dès la Réforme d'auditoire de théologie.

thériens louèrent, dans la maison Berjon (la première à gauche en montant la cité, dès la rue des Allemands), une chambre au second étage, à laquelle, quand la communauté se fut accrue, on en ajouta une seconde. Ce fut là que jusqu'au 26 août 1766, c'est-à-dire pendant cinquante-neuf ans, eurent lieu les cultes de l'église luthérienne.

La chapelle fut consacrée le 28 août, soit le dixième dimanche p. Trin., qui fut désormais célébré comme jour de fondation de l'église. Schulz raconte que cette cérémonie eut lieu sous l'invocation de la Trinité, avec vive émotion et fréquentes effusions de larmes de joie. L'assemblée chanta le choral *Es woll' uns Gott gnädig sein*, puis *Komm, heiliger Geist*. Le prédicateur traita : les devoirs de l'église luthérienne au moment de l'installation de son culte, sur Psaume LXXXIV, 1-10. Ses devoirs consistent :

a) en une joie intime de l'âme ;

b) en une louange cordiale à Dieu ;

c) en un culte intérieur de l'âme ;

d) en de ferventes prières et intercessions.

Au milieu de l'action on entonna *Nun bitten wir den heiligen Geist*. Puis les fidèles chantèrent le *Te Deum*. La communion suivit, à laquelle ne prirent part que quatre personnes, deux nobles en séjour et leurs domestiques. Cependant aux communions célébrées les 4 et 11 septembre suivants il y eut vingt-deux participants. On estime le nombre des luthériens alors établis à Genève à cinquante environ. Au commencement, la cène fut distribuée tous les quinze jours, puis toutes les trois semaines, enfin tous les deux mois seulement. Le service du dimanche après-midi devait être présidé par un candidat. Faute d'en avoir un, on omit ce culte les deux premiers dimanches, jusqu'à ce que fut arrivé le premier suffragant, M. Geiss de Francfort s/M. Le pasteur prêchait sur les péricopes de l'évangile le dimanche à 11 heures et sur l'épître aux Romains le jeudi. Le sermon du candidat avait lieu à 1 heure sur des textes libres. Avant chaque communion, le samedi, avait lieu un service de préparation avec chant et prière, et, quand les Lyonnais étaient

présents, un sermon. Schulz introduisit à cet effet une liturgie qu'il imprima plus tard. Elle est sous forme de questionnaire et traite de tous les points d'examen intime.

Le jeudi 1 septembre 1707, Schulz fit son discours d'entrée en fonction sur Romains I, 1-15. Pour chantre, l'église luthérienne eut d'abord, à titre bénévole, un M. Prœssel, de Nuremberg, auquel succéda l'année suivante Jean Göttings, qui fut régulièrement installé.

* * *

Les pasteurs Pictet et Turrettini se montrèrent fort bienveillants envers M. Schulz. Le syndic Chouet poussa même la complaisance jusqu'à lui faire prendre connaissance de la réponse du conseil au roi, sans toutefois lui permettre de la copier. Schulz s'en procura une copie par Berlin. Les marchands de Lyon adressèrent *in corpore* une lettre (latine) de remerciement au conseil qui fut bien accueillie par nos seigneurs.

Cependant, malgré toute cette bonne volonté du conseil et des principaux pasteurs, la vie du premier pasteur luthérien à Genève a été fort amère dans le début de son court ministère.

Une première tempête éclata en octobre de la même année. Le pasteur Bordier, à l'insu de la Compagnie et en son nom à ce qu'il paraît, écrivit à un prédicateur de la cour à Berlin que Schulz, dans son discours de dédicace, aurait tonné contre les réformés en les traitant d'hérétiques. La nouvelle parvint à la cour de Prusse qui s'en émut. Le roi en fut fort vexé et dit que bien qu'il eût donné les mains à l'établissement de cette église par sa recommandation, il ne prendrait de repos qu'elle ne fût de nouveau dissoute. Coup sur coup plusieurs lettres de Berlin mirent le héros involontaire de cette affaire au courant de ce qui se passait. Un de ses paroissiens, le prince de Saxe-Merseburg, auquel il fit part de ses ennuis, lui conseilla d'aller jusqu'au bout. Schulz alla montrer ses lettres aux deux premiers syndics et au recteur Turrettini qui lui exprimèrent leur ignorance de la chose et

leur mécontentement du procédé. Pour se disculper entièrement Schulz fit traduire le sermon incriminé et le soumit au conseil qui lui exprima ses regrets de le voir calomnié. Quant au pasteur Bordier, il dut demander pardon au ministre luthérien et fut menacé de destitution pour faux. La Compagnie promit au pasteur Schulz d'écrire au roi de Prusse pour sauver son honneur. Les syndics, pour lui témoigner l'affection qu'ils portaient aux luthériens, lui montrèrent derechef la réponse adressée à Frédéric Ier, qu'il connaissait déjà, et lui donnèrent, le 20 décembre, un témoignage écrit de son innocence. L'affaire fut ainsi apaisée.

L'union avec les Suisses allemands réformés suscita de plus gros ennuis encore. La Compagnie avait communiqué à l'évêque Ursinus von Bär, de Berlin, le refus du pasteur luthérien d'avoir des exercices simultanés à l'Auditoire avec les réformés. Ursinus en référa au roi, puis écrivit au nom de son maître à Schulz pour lui enjoindre d'accepter cette offre si propice à la réunion des deux églises et lui proposer un salaire qui le rendrait indépendant de ses patrons. On lui exposait ensuite que l'acceptation de l'union serait au bénéfice des pauvres luthériens. Une commission fut nommée pour cet objet. Schulz pria un des marchands de venir le seconder dans cette lutte, sans succès cependant. Ce fut Turrettini lui-même qui tenta de le persuader. Dans une entrevue il lui proposa d'abord de prêcher seulement l'après-midi, et tous les quinze jours, à l'Auditoire. Schulz répondit par un argument *ad hominem :* il demanda au recteur si lui, en conscience, après avoir eu le privilège de pouvoir annoncer chaque dimanche deux fois l'évangile, il pourrait se résoudre à ne le faire que deux fois par mois, et l'après midi, où l'attention était moins grande que le matin et l'affluence bien moindre, surtout parmi la jeunesse. A cela Turrettini répliqua que les luthériens pourraient suivre les prédications des pasteurs réformés allemands. Schulz répondit que seul il était responsable de ses paroissiens et non ceux à qui ils n'ont pas été confiés. On lui offrit alors de prêcher en outre le jeudi tous les quinze jours, ce qui aurait donné une pré-

dication par semaine en moyenne. Le vaillant champion des luthériens répondit que les auditoires de semaine n'égalaient pas le tiers de ceux du dimanche, qu'en outre il ne fallait pas faire tort à la conscience de ses paroissiens. A bout d'arguments, ne sachant comment vaincre cette résistence qui ne se laissait démonter ni briser, Turrettini mit enfin en avant la lettre du roi, c'est-à-dire de l'évêque Ursinus qui réclamait obéissance de son sujet, et le fait qu'à Berlin on prêchait pour les deux confessions dans le même temple. Le coup était habilement porté, mais le sujet prussien sut non moins bien y parer. Il exprima ses regrets de ne pouvoir accéder au vœu de son prince, tout en reconnaissant l'honneur insigne de cette proposition. Il ne pouvait accepter de traitement que des patrons de l'église dont il avait reçu vocation, qu'en outre le culte était définitivement établi, tandis que la munificence du roi s'arrêterait avec son ministère à lui, et qu'il faudrait alors s'adresser aux villes pour salarier le pasteur luthérien, ce qui créerait de grosses difficultés. Dans cette entrevue Schultz eut le dernier mot. Connaissant les circonstances berlinoises mieux que son interlocuteur, il put prouver que, bien que le même temple servît simultanément aux luthériens et aux réformés, chaque confession pouvait célébrer deux cultes chaque dimanche.

Mais le conseil s'en mêla. Schulz ne vit pas d'autre échappatoire que d'alléguer une consultation de la Faculté de Leipzig sur ce sujet, dont il devait attendre la réponse avant que de rien entreprendre. Puis il rédigea un long mémoire où il exposait encore une fois les motifs qui l'engageaient à refuser l'union. Cet écrit fut présenté au conseil et à la compagnie. Pictet et Turrettini en furent désagréablement affectés. Mais à la Compagnie quelques membres l'approuvèrent ; car on savait que dans les églises l'union, loin de rapprocher les chrétiens, était un sujet d'aigreur.

Ce qui rendait la situation du pasteur Schulz difficile, c'est qu'il était seul à lutter. En outre les pasteurs réformés allemands poussaient à l'union, espérant tirer profit de la réunion des deux caisses d'église. En effet, la communauté

réformée allemande n'était composée que de pauvres ressortissants des cantons évangéliques, tandis que l'église luthérienne réunissait nombre de jeunes gens nobles, venus pour leurs études à Genève. L'écrit de Schulz fut examiné et les faits allégués reconnus exacts. Le 12 mars le débat était clos. Mais les deux pasteurs réformés, MM. Tourneisen et Speyler ainsi que leurs anciens, furieux de leurs mécomptes, feignaient de ne pas le voir quand ils le rencontraient et ne lui rendaient pas son salut.

Les réformés ayant demandé à laquelle des deux églises revenait le soin des pauvres papistes allemands, le syndic Chouet leur répliqua : à eux, puisque leur caisse était la plus riche. Cependant, dans la suite, les catholiques nécessiteux d'Allemagne furent à la charge de l'église luthérienne.

Dans tout ce débat, pour effrayer le pasteur Schulz, on avait fait sous-entendre que, s'il refusait l'union, le conseil lui retirerait la permission de célébrer son culte. Cette menace ne produisit aucun effet. Le 12 mai, le seigneur commis Le Fort donna à Schulz l'assurance que tout était fini.

Cependant le prédicateur de cour Jablonsky écrivit encore à Schulz en faveur de l'union. Au fort de la bataille le pasteur luthérien chercha à obtenir l'appui du roi de Suède, Charles XII. Il correspondit dans ce sens avec un membre de la légation suédoise à Paris, M. Xander, qui lui conseilla de donner suite à son projet. Le roi accepterait sûrement, si la chose lui était présentée par un courtisan habile. Quant au conseil de Genève, il accepterait tout de Charles XII, car celui-ci s'occupait alors activement de délivrer les galériens pour la foi. Cependant il ne fallait, disait-il, rien entreprendre avant qu'il y ait danger de suppression du culte luthérien. Sur le conseil de son correpondant, Schulz fit imprimer son discours d'inauguration avec une dédicace à Charles XII. L'ambassadeur suédois à Berlin promit son appui. Mais, hélas ! les affaires compliquées de ce souverain ne lui permirent pas de s'occuper de celles des autres, voire de l'église luthérienne de Genève.

En 1708, le conseil fit des observations au sujet du candi-

dat qui n'était pas consacré, cependant les anciens obtinrent le maintien du statu quo.

L'argent faisant besoin, on s'adressa aux villes impériales. Francfort et Nuremberg se montrèrent particulièrement généreuses à la suite de suppliques spéciales. Cela permit de créer un fonds d'église. Au sein de la communauté même on commença à faire des collectes périodiques.

Cependant le zèle du pasteur Schulz s'étendit aux enfants des luthériens dont il obtint l'entrée gratuite au collège. Ils recevaient l'enseignement du latin et de l'histoire, mais étaient autorisés à sortir le samedi à l'heure de l'enseignement religieux. Nous voyons aussi que ses prédications portèrent des fruits. En effet, deux catholiques, qui y étaient venus par curiosité, furent si bien captivés qu'ils demandèrent d'abjurer leurs erreurs. Le chant si agréable des luthériens leur attirait aussi de nombreux auditeurs.

Le suffragant Geyss, rappelé à Francfort, fut le sujet de nouvelles angoisses pour M. Schulz. Craignant que ce départ ne réveillât les anciennes propositions d'union, le pasteur s'empressa de chercher un nouveau suffragant. Il en trouva un à Francfort même. Mais une lettre rappella subitement M. Geyss. Au même moment le nouveau candidat tombe malade et annonce qu'il ne pourrait venir que dans cinq ou six semaines. En vain Schulz pria le prince de Wurtemberg, alors à Lausanne, de lui céder pour cinq semaines son précepteur. A défaut de celui-ci, Geyss rencontra en cette ville un ami de M. Schulz, Aug. Gotthelf Graf, précepteur de quatre barons Schell, qui lui promit de prêcher l'après-midi, et même, si son maître ne voulait laisser aller ses fils à Genève avec lui, il s'engageait à venir au moins tous les quinze jours. Cet arrangement ne fut heureusement pas nécessaire. Geyss partit le 16 novembre et le lendemain déjà son successeur débarquait après un voyage qui avait duré seize jours.

Les réformés revinrent à la charge. Ils demandèrent bourse commune pour tous les allemands et la disparition du service luthérien de l'après-midi. Cette fois Schulz resta dans la coulisse. Il persuada vingt nobles allemands d'adresser une

requête au conseil pour maintenir ce qui existait tel quel. Les Deux-Cents se montrèrent si favorables à cette démarche que le pasteur conseilla à MM. de Lyon d'accorder aux nobles des charges secondaires dans l'église. Les marchands se contentèrent d'écrire une lettre de remerciement aux pétitionnaires. Les réformés continuèrent leurs chicanes à propos du suffragant, le conseil apaisa le différend, mais fit bien sentir au pasteur que c'était par une faveur personnelle qu'on permettait à un proposant de prêcher en ville à l'encontre des lois de la vénérable Compagnie.

Les habitants étaient incommodés par le culte du jeudi. Leurs plaintes engagèrent le pasteur à conseiller aux patrons l'achat de l'ancien manège[1]. Le seigneur commis Lefort approuva et des démarches furent faites auprès de la propriétaire, Mlle Lullin, qui en voulait 8000 francs. Mais le conseil, nanti de ce projet, y mit opposition. Ce manège était près de la porte de la ville et non loin de la garde. On représenta à Schulz que les Savoyards étant mal disposés dès longtemps envers ceux de Genève, ils pourraient facilement se faufiler au culte luthérien sous un déguisement, de là surprendre la garde traitreusement et donner l'entrée par la porte neuve à des troupes cachées près de là. On était disposé à permettre l'achat d'une maison en ville. Schulz se désista, bien qu'il désirât ardemment posséder un immeuble, ce qui lui eût permis de repousser l'offre nouvelle qu'on lui faisait de l'Auditoire de philosophie (Machabées). Il soupçonnait, et non sans raison, que c'était là un chemin détourné pour faire entrer l'église luthérienne à l'Auditoire, ce qui eût réalisé l'union souhaitée.

En vue de mettre fin aux remarques des réformés au sujet du candidat Stark, les anciens auraient voulu le faire consacrer. M. Schulz les en dissuada. Il semble n'avoir pas beaucoup goûté son suffragant, il lui reprochait un penchant au piétisme et son manque d'entregent ; il est vrai que lui en possédait pour deux. D'ailleurs il ne croyait pas que la place

[1] Situé à la Corraterie.

de M. Stark fût à Genève. Ce ne fut que plus tard qu'on eut des suffragants consacrés.

Il y avait en ce moment en ville une comtesse de Gräfeniz, ex-maîtresse du duc de Wurtemberg, qui avait dû fuir son pays. Le duc l'avait recommandée au conseil. Celui-ci donna l'ordre au pasteur Schulz de lui offrir la place la plus honorable de l'église, ce qui eut lieu le dimanche suivant. La dame fut fort gracieuse, dit M. Schulz, et promit son appui. Le pasteur se promettait beaucoup de ses services possibles auprès des conseils, vu la recommandation du duc.

La jeune église avait besoin d'un capital pour subsister. On songea à envoyer Stark faire une collecte en Allemagne. Schulz n'en voulut rien entendre et mit en avant pour ce but son ami Graf, habile, disait-il, à s'insinuer chez les gens et de bonnes manières. M. Graf ne demandait que d'être nommé second prédicateur après son retour, s'il rapportait un capital suffisant. Cette collecte fut renvoyée. Entre temps, M. Schulz partit pour l'Allemagne où il allait se marier. Il remit sa charge temporairement au candidat Graf, qui se fit recevoir habitant de la ville, pour pouvoir mieux remplir sa tâche. Cette détermination ne plut pas au suffragant Stark, mais il se tut après qu'on lui eut fait remarquer que le candidat Graf était bachelier en théologie, déjà examiné par un consistoire et de plus son aîné. La comtesse de Gräfeniz promit d'avoir l'œil sur le conseil au cas où celui-ci voudrait profiter de l'absence de M. Schulz pour introduire des innovations ou des changements. Mais il n'y avait lieu de craindre, croyait-on, les réformés ayant mis de l'eau dans leur vin.

Par son mariage avec Ursula de Furtenbach, le pasteur Schulz devenait neveu d'un des patrons de l'église. Son beau-père était docteur en médecine et propriétaire de domaine. M. Schulz profita de son séjour en Allemagne pour aller à Augsbourg et à Ratisbonne. Dans cette dernière ville le Corps évangélique siégeait en ce moment et délibérait sur les moyens de rendre l'église prospère. On demanda à Schulz de prêcher. Dans son discours il sut habilement

glisser une allusion à la recommandation du roi de Prusse, grâce à laquelle un culte luthérien avait été établi à Genève. Cela plut à l'ambassadeur de Frédéric I, qui lui promit d'en écrire à son maître et le reçut à sa table. Son séjour à Ratisbonne eut pour résultat d'engager les marchands de Lyon à demander au Corps évangélique d'obtenir du conseil de Genève la perpétuité du culte, l'insertion de cette clause dans le traité de paix en élaboration, enfin le libre exercice du culte à Lyon, ou du moins la licence de faire venir quatre fois par an le pasteur luthérien de Genève pour leur distribuer la cène. Cet effort, que le Corps lui-même avait conseillé de tenter, n'eut aucun résultat.

A Augsbourg, Schulz eut un succès d'un autre genre. On lui fit cadeau d'un orgue pour son église. Il le revendit sans doute au profit de la communauté, car aucun orgue n'est jamais venu d'Augsbourg. A Ulm le pasteur acquit, grâce à des dons de particuliers, cent cinquante exemplaires d'un recueil de chants parus dans cette ville, pour l'usage dans sa chapelle. La paix étant imminente, Schulz conseilla aux marchands d'empêcher M. Graf de partir avant la fin de l'hiver. Outre que cela épargnerait des frais, cela aurait d'autres avantages réels. La joie de la paix enfin recouvrée et l'espérance de bons gains qui en résulteraient engageraient les bonnes âmes à être plus généreuses.

Après une absence de quatre mois et demi le pasteur Schulz et sa jeune femme rentrèrent à Genève où ils trouvèrent tout dans le meilleur état possible. Le 31 août 1710 le pasteur Schulz fit sa dernière prédication. Puis il alla dîner chez le prince héritier d'Eisenach ; après le repas il se sentit indisposé et fit appeler le fils du syndic LeFort, son médecin ; le miséréré se déclara. Cependant, grâce aux soins qu'on lui prodigua, il se sentit mieux. Le 5 septembre il allait si bien qu'on ne doutait plus de son rétablissement, lorsqu'il mourut subitement le matin du 6 septembre. Le lendemain il fut enterré à Saint-Gervais, cimetière réservé aux nobles étrangers et à quelques familles bourgeoises. Tout le conseil et la compagnie en robe (ce qui n'avait lieu que pour un magistrat, pas-

teur en office ou ancien), l'accompagnèrent à sa dernière demeure. Le conseiller Le Fort, seigneur commis sur l'église luthérienne, conduisait le deuil avec le suffragant Stark, puis présenta à la veuve les condoléances du conseil. Le pasteur Schulz n'avait pas trente ans, marié depuis un an à peine, et avait dirigé l'église pendant trois ans seulement. Le 14 septembre suivant eut lieu un service funèbre en mémoire du pasteur décédé. Le prince d'Eisenach et toute la noblesse allemande y assistèrent. Jusqu'à l'arrivée du successeur ce fut le candidat Stark qui fut chargé de la « pastoration » du troupeau.

Voici comment le syndic Le Fort caractérise le pasteur Schulz dans une lettre adressée à son frère Isaac Le Fort établi à Lyon :

« C'est une perte publique, et en mon particulier je le regrette beaucoup. J'ai eu l'honneur de le voir souvent.... C'était un très bon prédicateur, aimé et considéré par les gens du pays et à plus forte raison par la noblesse et par les étrangers de sa communion. Il était austère à l'égard des mœurs, ce qui était bien nécessaire à cause des excès auxquels des particuliers de son église se portaient. Je plains extrêmement Madame son épouse qui est une jeune veuve bien faite et très vertueuse, laquelle se trouve sans parents en ce pays. »

Le pasteur Schulz a bien mérité de l'Eglise luthérienne dont il fut le fondateur.

LE

TÉMOIGNAGE DU QUATRIÈME ÉVANGILE SUR SON AUTEUR

PAR

CH. BRUSTON

Dans son grand ouvrage sur la *Chronologie de l'ancienne littérature chrétienne* (1897), M. Harnack assure que dans un texte du quatrième évangile (XIX, 35), l'auteur se distingue du témoin oculaire de l'événement qu'il vient de raconter, c'est-à-dire de Jean l'apôtre, et que par conséquent cet évangile n'a pas été écrit par Jean, fils de Zébédée, qui fut, d'après ce même récit, témoin de la crucifixion de Jésus-Christ.

Le texte en question est ainsi conçu : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage, — et son témoignage est véritable, et *celui-là* sait qu'il dit vrai, — afin que vous croyiez. »

M. Harnack ne peut croire « ni que ce verset ait été ajouté plus tard, ni que le témoin oculaire se désigne ici lui-même par ἐκεῖνος. » « Ce sont là, dit-il, des échappatoires désespérées. » Et cela lui paraît si évident, si incontestable, qu'au nom de ce seul et unique texte, il veut que, quand l'auteur dit ailleurs, au début de son ouvrage : « Nous avons contemplé sa gloire » (I, 14), et au début de sa première épître : « Ce que nous avons *entendu*, ce que nous avons *vu de nos yeux*, ce que nous avons contemplé et que *nos mains ont touché*, relativement à la parole de vie, » etc., ces expressions, pourtant si fortes, si claires pour le commun des mortels, ne désignent ni une *vue*, ni une *ouïe*, ni un *toucher ma-*

tériels, mais une vue, une ouïe et un toucher mystiques. « On ne doit pas oublier, dit-il, que c'est un mystique qui parle, qui peut écrire, d'un côté : « Personne n'a jamais vu Dieu » (I, 18) et de l'autre : « Celui qui fait le mal n'a pas vu Dieu (3e ép., v. 11). Quiconque pèche ne l'a ni vu ni connu (1re ép., III, 6). »

Il y a pourtant une sensible différence entre ces dernières expressions et les premières, surtout celles du début de la première épître.

Dans son ouvrage sur *le quatrième évangile* (1901), M. Jean Réville adopte la même opinion :

« Si jamais écrivain, dit-il, a clairement énoncé qu'il invoque le témoignage d'un autre que lui-même, c'est bien dans cette déclaration. L'emploi du parfait μεμαρτύρηκεν et du pronom ἐκεῖνος est décisif (p. 313). »

A supposer qu'il en fût ainsi, il en résulterait que le disciple bien-aimé n'aurait pas écrit lui-même le quatrième évangile; mais ce texte prouverait en tout cas qu'il vivait encore au moment où l'évangile fut composé et l'auteur s'en réfèrerait à son témoignage, car il dit : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est véritable, et celui-là *sait* qu'il *dit* vrai.... » Ces deux derniers verbes au *présent* montrent que le témoin oculaire n'était pas encore mort lorsque cela fut écrit.

Mais est-il bien sûr qu'en parlant ainsi, l'auteur ne parle pas tout simplement de lui-même?

1. On ne voit pas comment l'emploi du parfait serait incompatible avec une telle supposition.

Tout se réduit à savoir : 1° si un auteur ne peut pas parler de lui-même à la troisième personne, 2° s'il y a des raisons de penser que l'auteur de l'évangile ne l'a pas fait en cet endroit.

Quant à la première question, on sait que Jules César dans ses *Commentaires* ne parle jamais autrement de lui-même.

Que de fois n'avons-nous pas lu dans un livre ou dans un journal : « L'auteur de cet ouvrage » ou « Celui qui a écrit ces lignes » ou des expressions du même genre, — et il ne

nous est jamais venu à la pensée que celui qui s'exprimait ainsi fût différent de celui qui avait écrit les pages précédentes.

Quant à la seconde question, il faut avouer que l'emploi d'ἐκεῖνος (celui-là) est étonnant et peu clair au premier abord. Et il en est de même d'un détail de construction peu remarqué, au membre de phrase précédent : καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία.. « Et son témoignage *à lui* est véritable. »

Pourquoi l'accent de la phrase est-il mis ainsi sur le pronom?

Par opposition, sans doute, à des personnes dont le témoignage n'était pas véritable comme celui du témoin oculaire. Il s'agit vraisemblablement des Docètes, contre lesquels l'évangile est dirigé, aussi bien que les trois épîtres de Jean.

Eh bien, la même opposition explique parfaitement aussi l'emploi d'ἐκεῖνος : « et *celui-là* sait qu'il dit vrai. » L'accent porte sur ἐκεῖνος, aussi bien que sur αὐτοῦ dans le membre de phrase précédent. *Celui-là* sait qu'il dit vrai! Il n'en est pas de lui comme de certains autres personnages, qui ne pourraient se rendre à eux-mêmes un pareil témoignage.

Au reste, un auteur qui dit au début de son ouvrage, en parlant du *Logos* devenu chair : *Nous avons contemplé sa gloire* (I, 14), ne se donne-t-il pas suffisamment par là pour un témoin oculaire? et comment pourrait-il, plus loin, s'en référer au témoignage oculaire d'un autre personnage, son contemporain?

Non, ἐθεασάμεθα (I, 14) montre clairement que ὁ ἑωρακὼς (XIX, 35) n'est pas différent de l'auteur de l'évangile.

Et il en est de même du début de la 1re épître de Jean, qui est évidemment du même auteur que l'évangile :.... ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν.... καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν.... ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν.... etc. Comment on peut se persuader qu'il ne s'agit là que d'une *vue*, d'une *ouïe* et d'un *toucher* mystiques ou métaphoriques, c'est ce qu'il est malaisé de comprendre.

Quant au parfait μεμαρτύρηκεν, il indique tout simplement ce que le témoin oculaire (ὁ ἑωρακὼς) vient de faire à l'instant

même par le récit qui précède (cf. I, 34), et par conséquent, bien loin de prouver la différence de l'auteur et du témoin, il prouve au contraire leur identité.

2. C'est ce qu'a fort bien vu l'auteur de l'appendice (chap. XXI) : « C'est ici le disciple qui témoi*gnait* de ces choses et *qui les a écrites*, et nous savons que son témoignage à lui est vrai » (v. 24). MM. Harnack et J. Réville en conviennent eux-mêmes, et ils sont obligés, pour maintenir leur thèse, de prétendre que l'auteur de cette phrase s'est trompé en attribuant la rédaction de l'évangile au disciple bien-aimé.

Ecoutons M. Harnack à ce sujet : « D'abord, il est incontestable, dit-il, que cette phrase n'a pas été écrite par l'auteur (de l'évangile), mais par d'autres, — par une pluralité ; — ensuite, elle a été ajoutée sans réflexion. En effet, la péricope XXI, 20-23 suppose visiblement la mort du disciple que Jésus aimait ; d'autre part, on ne peut pas la détacher du chapitre XXI ; or ce chapitre XXI n'indique pas une autre plume que celle qui a écrit les vingt premiers. Il est de nouveau prouvé par là que l'auteur du ch. XXI, et par conséquent aussi celui des vingt premiers (?), ne peut pas être le fils de Zébédée, dont la mort est précisément supposée (au ch. XXI). »

Arrêtons-nous un moment pour réfléchir. Il est indubitable que si l'auteur des vingt premiers chapitres est le même que celui du ch. XXI, qui suppose la mort de Jean, cet auteur ne peut être Jean. Mais cette opinion est-elle fondée ? « Le ch. XXI, dit M. Harnack, n'indique pas une autre plume que celle qui a écrit les vingt premiers. » Il est certain, en effet, que le style est à peu près le même. Mais qu'y a-t-il d'étonnant ou d'impossible à ce qu'un disciple de l'auteur de l'évangile, — lequel a sa conclusion à la fin du ch. XX, — voulant ajouter plus tard un appendice à cet évangile, l'ait composé autant que possible dans le même genre et dans le même style ? C'est ce que les partisans de l'authenticité ont toujours pensé. Si, au contraire, on se prévaut de la ressemblance du style pour statuer l'identité des deux auteurs, alors il faut expliquer comment un auteur qui n'était pas l'apôtre a pu écrire : « *Nous avons vu* sa gloire, » et ailleurs : « Ce

que nous avons *vu de nos yeux, touché de nos mains,* » etc. Nous connaissons l'explication de M. Harnack, mais il est difficile de s'en contenter. Il nous paraît beaucoup moins difficile d'admettre que, malgré la ressemblance du style, le ch. XXI n'est pas du même auteur que les précédents.

Voyons maintenant la suite des explications de M. Harnack : « Mais ceux qui ajoutèrent le v. 24 ne réfléchirent ou ne virent pas que les précédents faisaient allusion à la mort du fils de Zébédée » (!). Oh! voilà qui est bien difficile à croire. L'allusion est pourtant assez claire. Ils ne les avaient donc pas lus, ces versets précédents!...

« Il leur importait seulement, ajoute M. Harnack, de constater que l'évangile tout entier avait été écrit par l'apôtre, et ainsi ils adjoignirent dans le v. 24 leur témoignage sans mandat (unberufen), qui est prouvé inexact par le v. 23 » (!). — Et ils ne se sont pas aperçus que la phrase qui précédait immédiatement la leur était de nature à découvrir leur mensonge au lecteur le moins attentif! C'est dur à croire, tout de même!

Pas pour M. Harnack, car il ajoute: « Comment on peut ne pas voir ou mettre en doute cet état de choses, c'est incompréhensible pour moi. » — Il y a pourtant des choses beaucoup plus incompréhensibles, à mon avis: par exemple, qu'un annotateur ajoute à un texte une remarque telle qu'après avoir lu l'un et l'autre, le premier venu ne peut pas moins faire que de se dire : L'auteur de cette remarque est un menteur et, de plus, un imbécile, car il ne s'est pas aperçu que la phrase qui précède immédiatement la sienne est la preuve palpable de la fausseté de ce qu'il affirme.

M. Harnack ne refuse pourtant pas toute valeur au témoignage des annotateurs inconnus qui ont voulu faire passer l'évangile pour un ouvrage du fils de Zébédée. Il fait observer qu'« ils n'ont pas écrit seulement ὁ μαθητὴς ὁ γράψας ταῦτα (qui est faux), mais aussi ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων » (qui est exact). D'où il conclut « que l'évangéliste, c'est-à-dire Jean l'ancien et « disciple du Seigneur » s'est référé dans son livre d'une manière particulière à Jean, fils de Zébédée, » et par consé-

quent que le quatrième évangile « devrait être considéré comme un εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου). »

C'est fort ingénieux. Mais qu'est-ce qui autorise le critique à décider que la première moitié du v. 24 est vraie et la seconde fausse? N'est-ce pas là ce que les Allemands appellent un *Machtspruch*, un décret de monarque absolu, qui ne prend pas la peine de donner ses raisons? *Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*[1].

Voilà où aboutissent les déductions de M. Harnack. Et tout cela provient *uniquement* de l'opinion que par ἐκεῖνος (XIX, 35) l'auteur n'a pas pu vouloir parler de lui-même! Il a lui-même fourni la preuve, en tirant les conséquences logiques de sa supposition, que celle-ci était fausse. C'est ce qu'on appelle en mathématiques la démonstration par l'absurde.

Ajoutons, pour être juste, qu'en terminant, le critique « ne veut pas affirmer que le résultat (auquel il est parvenu) soit parfaitement sûr ou qu'il résolve toutes les difficiles énigmes qui entourent les écrits johanniques. » Mais c'est celui qui lui paraît le meilleur. Les autres, dit-il, « aboutissent à de plus grandes difficultés et même à des contradictions. » — Celles que nous venons de signaler et dans lesquelles M. Harnack s'est enveloppé lui-même sont cependant assez considérables et l'hypothèse de l'authenticité n'en présente certainement pas de plus fortes.

Malgré l'objection de MM. Harnack et J. Réville, nous pouvons donc considérer comme certain que l'auteur de l'évangile et celui de l'épître se donnent l'un et l'autre comme témoin oculaire et auriculaire des choses dont ils parlent, et que celui de l'évangile n'est autre que le disciple favori de Jésus, le seul qui assista à son supplice.

3. Toute l'antiquité chrétienne a identifié ce disciple bien-aimé avec Jean, fils de Zébédée. Cette opinion est-elle confirmée par le contenu de l'évangile?

[1] Sans compter que la distinction de Jean l'ancien et de Jean l'apôtre est loin d'être démontrée. Le texte de Papias d'où elle semble résulter au premier abord s'explique tout aussi aisément dans l'hypothèse de leur *identité*. V. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*.

Ce disciple assistait au dernier repas de Jésus (XII). Pierre, Judas, Thomas, Philippe et l'autre Judas (ou Jude) étant mentionnés dans le récit (XIII et XIV), il faut donc l'identifier avec un autre des Douze, et avec un des principaux, naturellement, puisqu'il est question de lui à côté de Pierre (XIII, 24, XX, 2) et que c'est à lui que Jésus confia sa mère (XIX, 26).

Ces trois textes ne permettent guère de douter que l'*autre disciple*, qui était avec Pierre et qui était connu du grand prêtre (XVIII, 15), soit aussi celui que Jésus aimait. D'autant plus que celui-ci est le seul qui soit resté près de la croix (XIX, 26), ce qui s'explique aisément par ses rapports avec le grand prêtre.

Recherchons maintenant qui était le second de ces deux disciples de Jean-Baptiste qui, les premiers, suivirent Jésus et dont le premier était André, frère de Simon-Pierre (I, 35 ss.). Il résulte seulement de ce passage que ce n'était ni André, ni Pierre, ni Philippe, ni Nathanaël. Mais il est assez vraisemblable que ce disciple anonyme n'est pas différent de l'*autre disciple*, également anonyme, que nous avons dû identifier avec le disciple bien-aimé. Or n'est-il pas infiniment probable que le compagnon d'André dont l'auteur tait le nom n'est autre que l'auteur lui-même? Une telle manière de parler se comprend en tout cas beaucoup plus aisément dans cette hypothèse que dans toute autre.

Tout converge donc vers le même résultat : le disciple bien-aimé est l'auteur de l'évangile ; et ce disciple est l'un des Douze, le principal après Pierre. Qui serait-ce, si ce n'est Jean, que l'on voit auprès de Jésus dans les circonstances les plus importantes, en même temps que son frère Jacques et Pierre (Mat. XVII, 1, XXVI, 37) et qui est toujours mentionné parmi les premiers des Douze (Marc III, 17 et parall.)?

Il faut en tout cas, d'après Jean XXI, 23, qu'il ait vécu très longtemps, et la tradition ecclésiastique n'accorde qu'à Jean une longue vie, parmi tous les apôtres. Son frère fut bientôt mis à mort par Hérode (Act. XII, 2).

Enfin, d'après l'appendice de l'évangile, le disciple bien-

aimé doit être l'un des deux fils de Zébédée ou l'un des deux disciples inconnus qui étaient avec eux et avec Pierre, Thomas et Nathanaël (XXI, 2). Jacques étant exclu par sa mort prématurée et les deux inconnus, par leur peu d'importance, il en résulte que le disciple aimé de Jésus ne peut être que Jean.

Si, malgré tout cela, on croit avoir de bonnes raisons de penser que le quatrième évangile ne peut pas être l'œuvre d'un apôtre, il faudra dire que l'auteur a voulu se faire passer pour le disciple favori de Jésus, quoiqu'il ne le fût pas, et que celui qui ajouta plus tard un appendice à son ouvrage a confirmé par son témoignage cette supercherie. Il faudra dire aussi à peu près la même chose de la première épître.

Mais on peut attendre sans inconvénient que de telles opinions aient été formulées, avant de les réfuter.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

II. De quelques caractères de la recherche philosophique[1]

PAR

HENRI-L. MIÉVILLE

Notre première étude avait pour but de montrer pourquoi l'esprit humain ne peut pas borner sa recherche au domaine des sciences positives et comment il est forcément amené à poser le problème philosophique. N'avons-nous pas constaté que la méthode scientifique elle-même repose sur des postulats et des hypothèses qui ne sont pas scientifiquement démontrables ? Un scepticisme radical en philosophie entraîne logiquement un scepticisme radical en science. D'ailleurs la philosophie ne fait que reprendre et poursuivre dans leurs ramifications souvent enchevêtrées les questions que chacun de nous est amené a se poser tôt ou tard, s'il réfléchit à sa destinée.

C'est le sort de l'homme d'éprouver de l'étonnement au sein d'une nature qui ne s'étonne de rien. Il commence par l'inconscience de l'enfant, mais bientôt il se détache du milieu ambiant comme, en naissant, il s'était détaché du sein de sa mère, il se trouve lui-même, il se sait quelqu'un et il interroge la puissance mystérieuse qui lui a donné l'être : « Où nous mènes-tu ? Que veux-tu ? Je suis homme et je ne t'obéi-

[1] Voir la première étude « Science et philosophie » dans la livraison de juillet, p. 241 et suiv.

rai plus aveuglément. Désormais il me faut une raison de vivre : être la branche qui flotte au gré du courant, être le nuage brillant ou sombre que les vents poussent d'un horizon à l'autre, n'être que cela serait indigne de moi. J'ai pris conscience de la vie de l'esprit qui est en moi, comment pourrais-je me résigner à n'être qu'une chose ? » Ainsi se trouve posé le problème philosophique dans toute son ampleur, sous sa forme théorique et pratique, car il ne s'agit pas seulement de connaître ce qui est, mais aussi, dans une certaine mesure, de décider ce qui doit être et ce qui sera. Un homme peut-il à la longue éviter d'envisager aucun de ces problèmes ?

> Passer comme un troupeau, les yeux fixés à terre
> Et renier le reste, est-ce donc être heureux ?
> Non, c'est cesser d'être homme !...

Un mystère est au fond de notre vie, un mystère qui la grandit et qui la rend profonde comme le ciel des nuits insondables. Il y a autre chose dans nos existences que les petits incidents, les petites agitations dont elles se composent en apparence. Ah ! s'il nous était défendu d'aller au delà, nous étoufferions, il nous manquerait quelque chose d'indéfinissable à la fois et d'essentiel : l'espace, la profondeur qui donnent du relief au tableau et qui le sauvent de la platitude. Parmi ceux-là mêmes que leur tempérament ne porte pas à des réflexions de ce genre, combien en est-il qui n'aient eu, pendant un instant au moins, la rapide vision d'un monde incomparablement plus grand que le petit monde sans horizon où se meuvent leurs préoccupations habituelles ? Comme une phrase isolée d'un poème, notre vie ne présente pas un sens complet, elle ne se suffit pas à elle-même. Pour la comprendre, il faut chercher au delà, il faut la rattacher à d'autres vies et déterminer si possible dans quelle relation elle se trouve avec le tout dont elle fait partie. Mais que savons-nous du tout ? Et comment pourrions-nous l'embrasser du regard ? Nous ne sommes qu'un atome imperceptible dans l'infini du temps et de l'espace ! N'est-ce pas une vaine entreprise que de prétendre porter un jugement sur le tout ?

L'objection est grave et mérite d'être examinée de plus près ; elle serait décisive, si le monde n'était qu'une suite de phénomènes se déroulant à perte de vue dans le temps et dans l'espace. Mais n'est-il donc que cela ? Est-il pur mécanisme, n'a-t-il pas d'âme ? La science, nous l'avons vu, est loin d'imposer une pareille conception. Il est vrai qu'elle cherche à saisir dans les phénomènes des relations constantes et, en ce sens, on peut dire qu'elle tend à introduire partout le mécanisme. Mais on aurait tort de faire du mécanisme une sorte de puissance active qui expliquerait la production des phénomènes et qui en serait la véritable cause. Loin de produire l'ordre des phénomènes, il n'est que l'expression abstraite et générale des rapports de succession et de position que nous percevons entre eux. Sans doute, ces rapports nous ne les créons pas arbitrairement, puisque l'expérience nous les impose, ils correspondent à des relations objectives entre les éléments de la réalité. Mais s'en suit-il que toute activité d'un principe spirituel dans le monde soit exclue ?

En l'affirmant, on commettrait une double erreur : en effet, si l'on cherche un principe capable d'expliquer la constance et la régularité des phénomènes, rien n'oblige à écarter la supposition d'une activité volontaire. L'expérience ne nous montre-t-elle pas que la volonté peut produire des effets constants[1] ? Une réalité tout à fait étrangère à l'esprit serait-elle connaissable, ne serait-elle pas du même coup étrangère à toute espèce d'ordre et de loi ? Enfin, s'il y a, dans le monde, des relations que nous traduisons subjectivement par les formules du mécanisme, rien ne nous autorise à prétendre que ces relations-là sont les seules relations réelles. Il y en a d'autres vraisemblablement : et l'on peut même dire que, dans le cercle de l'activité humaine, nous en connaissons d'autres. Quand nous nous proposons un but et que nous mettons en œuvre les moyens de l'atteindre, nous réalisons une forme spéciale d'activité qui dépasse la causalité

[1] Cf. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. « Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas : les rapports seront invariables, sans que la nécessité règne en réalité. » Page 23.

scientifique. Il est vrai que le but apparaît toujours comme le dernier terme d'une série de causes et d'effets, mais il n'est pas un pur effet, l'idée du but détermine la série des causes qui en préparent l'accomplissement et crée entre elles un lien de nature spéciale. En effet, tandis que la causalité scientifique, ramenée à la succession constante, n'est que la forme extérieure d'un devenir dont les causes réelles nous échappent, la finalité désigne un mode d'action effective dont nous avons une expérience immédiate, puisque nous ne cessons de concevoir et de réaliser des buts. Quand il y a finalité, la chaîne des phénomènes est traversée par un courant de pensée, elle a pour condition une synthèse intellectuelle dont elle n'est que le déroulement extérieur. Ce que nous venons de dire montre suffisamment que la causalité scientifique et la finalité peuvent subsister ensemble ; elles n'apparaissent pas sur le même plan et ne se combattent que si l'on méconnaît la nature de leurs fonctions.

L'homme ne constituant pas un petit monde à part, sans lien essentiel avec le reste de l'univers, il est probable que la finalité n'appartient pas exclusivement à la sphère humaine. Le côté intérieur et invisible du monde doit avoir quelque rapport avec notre nature intime. Vu du dehors et considéré uniquement sous l'angle de la causalité scientifique, le monde nous échappe et grandit au delà de toutes les synthèses où nous essayons de l'enfermer. Mais si nous renonçons à la chimère d'un univers composé exclusivement de matière en mouvement et régi par une causalité mécanique, si nous admettons que l'esprit est un facteur du devenir universel, alors de nouvelles perspectives s'ouvrent à nous. Rentrer en nous-mêmes, prendre conscience de la vie de l'esprit, en saisir, si possible, le principe et les manifestations diverses, individuelles, sociales, cosmiques, ce travail pourrait nous conduire à une interprétation du monde et de la vie que l'observation externe, seule consultée, serait incapable de nous fournir.

Le propre de l'esprit, c'est d'être un pouvoir de synthèse. Dans une seule pensée, il condense un nombre plus ou moins

grand de représentations, parfois même une série indéfinie comme dans certains concepts mathématiques. Ici le tout préexiste aux parties et les détermine. C'est l'inverse de ce qui se passe, quand nous parcourons la série des phénomènes échelonnés dans le temps et dans l'espace. Appliquée au monde phénoménal, l'idée du tout reste indéterminée et irréalisable, car elle désigne l'achèvement d'une synthèse qui ne saurait à aucun moment être considérée comme achevée. Par contre, rien n'empêche de concevoir le monde de l'esprit comme un tout de nature déterminée.

L'existence d'un pareil tout serait établie si l'étude des fonctions essentielles de la vie de l'esprit, telle qu'elle se réalise en nous, conduisait à postuler un principe d'unité au-dessus des pensées individuelles. Il semble, en effet, que l'individu ne se suffise pas à lui-même ; il n'est pas la mesure du vrai, car il faut distinguer entre l'opinion individuelle et la vérité ; il n'est pas la mesure du bien, car le bien ne se confond pas avec la convenance individuelle ; bref, dans ses fonctions essentielles, l'individu est solidaire d'un tout qui le détermine, non pas d'un tout abstrait, mais d'un tout réel dont la nature se définit à nous dans les lois de la vie de l'esprit[1]. Ajoutons, pour éviter une équivoque possible, que ce tout ne saurait être l'espèce humaine. Sans doute, l'espèce est un tout supérieur à l'individu, mais, malgré cela, elle n'est qu'un produit et non pas un principe. Donc elle ne peut pas être le fondement ultime de la vie de l'esprit. Il n'est pas concevable, en effet, que l'esprit ait une cause étrangère à lui-même et l'on ne voit pas qu'un jugement vrai puisse tirer sa valeur d'un fait contingent[2], fût-ce la vie de l'espèce.

Toutes ces affirmations demandent à être développées, mais ce n'est point le moment de nous y arrêter plus long-

[1] Le philosophe allemand Rudolph Eucken a développé une conception analogue à celle que nous esquissons ici. Les grandes lignes de notre travail étaient déjà arrêtées, quand nous eûmes l'occasion de le constater en lisant le remarquable ouvrage de cet auteur intitulé *Wahrheitsgehalt der Religion*.

[2] Cf. ma précédente étude, p. 251.

temps, puisque nous n'en sommes qu'à discuter la question de méthode. Nous avions à répondre à l'objection de l'agnosticisme qui nous barrait le chemin.

Mais voici surgir une autre critique. L'extraordinaire variété des doctrines philosophiques inspire à beaucoup d'esprits des conclusions sceptiques. Quoi d'étonnant? Les philosophes ne présentent-ils pas le spectacle d'une armée sans discipline avec des chefs divisés entre eux et souvent acharnés à se combattre? Seraient-ils assez naïfs pour se scandaliser de l'impression que leurs querelles produisent au dehors, ou assez aveugles pour ne pas l'apercevoir? Ecoutons l'un d'eux, le philosophe Renouvier, qui fut un grand batailleur en même temps qu'un penseur original: loin d'ignorer cette question embarrassante, il estime qu'une méthode qui négligerait le problème soulevé par « les incertitudes, les variations et les contradictions de la philosophie serait un pur enfantillage, auquel un homme ne doit plus s'arrêter[1]. » La diversité des doctrines n'est pas un moindre sujet de réflexion pour le philosophe que pour l'homme qui assiste de loin au conflit des idées. Mais au lieu de se détourner avec un haussement d'épaules, il cherchera l'explication de ce phénomène et, vraisemblablement, il la trouvera dans la nature même du problème philosophique et dans la nature de l'esprit humain.

La tâche de la philosophie, disions-nous, est de tenter une interprétation du monde en tenant compte de l'ensemble de l'expérience humaine. Mais cette expérience n'est jamais achevée et cela pour deux raisons : parce que l'univers lui-même n'est pas une chose achevée, un cadavre à disséquer, et parce que notre vision est bornée. Nous ne sommes pas l'esprit absolu, mais des êtres individuels forcément limités et incomplets, capables d'erreur et soumis à une loi de développement. Dès lors notre connaissance sera, elle aussi, progressive, elle subira les contre-coups du développement individuel. Tous les esprits n'ont pas le même degré de ma-

[1] Ch. Renouvier, *Psychologie rationnelle*, tome II, p. 225.

turité, la même force de pénétration, la même faculté d'analyse ou de synthèse. L'histoire nous montre que l'intelligence philosophique s'est développée lentement en traversant une série de phases. Or il arrive souvent que la pensée individuelle reproduise cette évolution en petit, sinon intégralement, du moins en partie. Et voilà comment il se fait que des systèmes dépassés trouvent toujours encore des défenseurs et viennent augmenter la bigarrure du tableau par leur survivance opiniâtre. D'ailleurs le développement intellectuel n'est pas seul à influer sur la philosophie. Elle reflète l'orientation morale d'un siècle, d'un groupe social ou d'un individu et il en résulte souvent d'irréductibles oppositions de point de vue. Est-ce une raison pour conclure au scepticisme? — Vous vous étonnez que deux hommes dont l'un est un égoïste et l'autre un enthousiaste qui s'efforce de réaliser un idéal de justice et de fraternité, ne s'accordent pas à avoir une même philosophie. Mais s'ils s'accordaient en cela c'est alors que nous aurions lieu d'être sceptiques. La diversité des opinions ne prouve pas qu'il n'y a pas de vérité, elle montre seulement à quelle profondeur plongent les racines de nos conceptions. Mais il faut distinguer à cet égard entre les différentes disciplines philosophiques. Il en est qui portent davantage le caractère de l'objectivité scientifique, d'autres résument plus directement l'histoire intellectuelle et morale de la personne. Ainsi deux hommes pourront être d'accord sur la philosophie des sciences[1] et cependant différer dans leur façon d'entendre d'importants problèmes métaphysiques et moraux. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucun lien entre les diverses branches de la philosophie, mais ce lien n'est pas à la surface et souvent il reste inaperçu à cause de la nature progressive et fragmentaire de notre connaissance. Il nous arrive rarement de saisir du premier coup toutes les conséquences d'un principe et c'est ainsi que des idées incompatibles entre elles peuvent longuement cohabiter dans une même intelligence.

[1] La philosophie des sciences est la critique des notions fondamentales et des postulats qui sont à la base des différentes sciences.

Le rôle de l'élément subjectif est donc incontestable dans la formation des doctrines philosophiques, bien que l'importance en soit variable. M. Le Roy l'a décrit dans une page qui mérite d'être citée : « Vous avez pris tout d'abord, dit-il, une certaine attitude intérieure, une certaine orientation intime, toute votre expérience, toute votre vie ont gravité autour de ce centre, l'habitude s'est formée en vous de tout voir sous cet angle, de tout éclairer de ce jour, de tout rapprocher de ce point de vue ; il faudrait maintenant, — pour convaincre un opposant, — lui suggérer le sentiment original de vos démarches et lui persuader de se conduire à son tour par les mêmes voies. Votre certitude est votre œuvre ; elle vous exprime et vous qualifie. »

L'histoire des grands penseurs et l'expérience de quiconque aime à réfléchir montre que ce lent travail est parfois interrompu par de véritables révélations intérieures. Témoin l'exemple fameux de Descartes. Brusquement le brouillard se déchire, une intuition nouvelle surgit, lumineuse, des profondeurs de l'inconscient où elle fut, sans doute, longuement préparée. Mais les esprits sont différemment doués à cet égard, il y a des riches et des pauvres, certains ont la faculté d'exprimer ce que les autres ne font que pressentir obscurément. N'est-il pas heureux, d'ailleurs, que des individualités différentes apportent leur contribution à l'œuvre commune? — Sans doute, mais à condition que l'ouvrage des uns ne consiste pas à démolir celui des autres. Or n'est-ce pas là ce qui arrive constamment ?

On ne saurait nier que l'apparence confirme ce jugement. Cependant il n'en est pas moins superficiel. La diversité des doctrines n'empêche pas l'histoire de la philosophie d'être tout autre chose qu'un chaos d'opinions contradictoires. Il y a une marche de la pensée humaine, un développement obéissant à des lois profondes et qui dépend de facteurs très complexes. On voit se préciser les problèmes philosophiques à mesure que se succèdent les essais de solution. Lorsqu'un principe nouveau surgit, formulé par quelque génie créateur, il s'empare souvent de toute une série d'esprits qui en

expriment peu à peu tout le contenu et en déduisent toutes les conséquences. Ainsi naissent les ecoles philosophiques. Sans doute ces écoles sont rivales, mais leur opposition, quelque vive qu'elle soit, ne prouve pas la fausseté radicale des principes qu'elles défendent. Il arrive seulement que par amour pour ces idées, elles en exagèrent la portée. Faut-il leur imputer à crime cette faiblesse humaine?

Prenons un exemple : de bonne heure la philosophie grecque fait cette découverte importante et féconde que l'idée diffère par son unité et sa fixité du monde sensible, mobile et divers. Mais aussitôt cette différence s'exagère et devient l'opposition de deux mondes incompatibles entre eux. La réalité véritable, disent les uns, c'est l'idée; seul le devenir est réel, répondent les autres et, comme il arrive toujours, les esprits les plus compréhensifs cherchent à concilier. Mais la subtilité des synthèses ne réussit jamais à cacher un vice logique. La critique finit par le mettre à nu. Lorsqu'on s'est engagé dans une impasse, on rebrousse chemin jusqu'à la prochaine bifurcation. C'est ce qu'a fait la philosophie moderne influencée par Kant : le phénomène sensible et l'idée n'existent pas tels quels hors du sujet qui perçoit et qui pense, en sorte que l'on n'a pas à se demander comment ces deux mondes peuvent communiquer entre eux, alors que l'un est étendu et l'autre ne l'est pas. L'unité qu'on cherchait à établir par la voie des constructions logiques se trouve dans le sujet lui-même dont la sensation et l'idée sont des manifestations diverses, elle n'est pas d'ordre logique, mais d'ordre psychologique. Ainsi le problème a complètement changé d'aspect. Il n'est pas résolu, si l'on veut, car de nouvelles questions surgissent, mais un progrès a été accompli incontestablement. Est-ce à dire qu'il ne reste rien des travaux de la pensée grecque? Ce serait une grande erreur de le croire. Plus que jamais le rapport entre les données de l'expérience et l'activité intellectuelle préoccupe les philosophes : la distinction des deux ordres de faits n'est plus interprétée de la même façon, mais elle subsiste. Le mérite des Grecs est de l'avoir découverte. S'ils n'avaient pas entre-

pris de la formuler avec une puissance d'abstraction et une puissance d'analyse vraiment admirables, s'ils n'avaient pas essayé les solutions les plus diverses et les plus hardies, les modernes n'eussent pas été préparés à aborder la question.

C'est donc un procédé enfantin que de juger une philosophie en déclarant qu'elle doit être ou vraie ou fausse. Les théories les plus opposées peuvent contenir une part de vérité. Elles insistent peut-être avec exagération sur un côté du problème qui était resté dans l'ombre. Leur valeur ne réside pas nécessairement dans ce qu'elles prétendent être, car leurs prétentions sont souvent exorbitantes et inconciliables, mais dans l'orientation nouvelle qu'elles impriment à la pensée, dans le contre-poids qu'elles font à d'autres tendances non moins exclusives. Tels le matérialisme et le positivisme, dont nous parlions dans notre première étude, réaction nécessaire et violente contre le spiritualisme dogmatique et l'idéalisme spéculatif qui risquaient de perdre pied dans la réalité.

Sans doute, si les problèmes philosophiques se présentaient avec le caractère de théories mathématiques reposant sur des données nettement définies, en nombre restreint, on pourrait s'étonner de cette collaboration des doctrines contraires et le dilemme mentionné plus haut serait justifié. Mais il est impossible de ramener les questions de philosophie à cette forme simple qui permettrait à l'esprit de les embrasser d'un coup d'œil. Les problèmes de cet ordre relèvent davantage de l'esprit de finesse que de l'esprit géométrique, comme dirait Pascal. C'est lentement et laborieusement que la philosophie doit conquérir son objet et sa méthode. Sa marche n'est pas rectiligne et si l'on voulait la représenter graphiquement, c'est peut-être la spirale qu'il faudrait choisir. Souvent les mêmes théories sont reprises, mais enrichies et approfondies, la pensée serre son objet de plus près. Ici comme ailleurs, un moment implique le moment précédent, les efforts du passé soutiennent l'effort du présent et les constructions anciennes fournissent d'abondants matériaux aux édifices nouveaux. Il y a des pensées qui meurent, mais

soyez sûr qu'avant de mourir, elles ont transmis quelque chose de leur âme à d'autres pensées qui vivent. Ainsi le platonisme mourant légua une partie de son héritage au christianisme naissant ; le rationalisme du dix-huitième siècle se perpétua dans le libéralisme politique inauguré par la Révolution. Il est vrai qu'à l'heure actuelle nous ne pouvons plus penser exactement comme un Grec ou comme un philosophe du dix-huitième siècle, mais sans la culture et la philosophie grecques et sans le dix-huitième siècle, nous ne serions pas ce que nous sommes. Nos idées actuelles, notre façon de poser les problèmes, notre tournure d'esprit, nos croyances et nos doutes sont dans une large mesure la résultante des mouvements de la pensée et de l'âme humaine antérieurement à nous. Cette résultante n'est pas nulle, sauf dans les têtes vides. Nous sommes tous tributaires du passé et ce sont peut-être les génies créateurs qui lui doivent le plus. On voit que, si le facteur subjectif joue un rôle en philosophie, on aurait tort de l'exagérer. Ah ! certes, si l'histoire de la pensée n'était qu'une série incohérente d'élucubrations individuelles, l'attitude sceptique serait justifiée. Mais nous venons de le constater, c'est une méthode superficielle que d'opposer les doctrines les unes aux autres comme si elles devaient ou subsister tout entières ou tomber sans qu'il en reste rien. On tenterait en vain d'établir le bilan de la philosophie par ce procédé grossier.

Mais une dernière objection se présente : il suffit, pourrait-on dire, que l'individualité du penseur intervienne nécessairement dans la synthèse philosophique pour empêcher cet accord des intelligences sans lequel il n'y a pas de vérité ou tout au moins pour le rendre problématique et précaire. Sans doute, l'histoire nous révèle une certaine continuité dans l'évolution de la pensée : les esprits se pénètrent et réagissent les uns sur les autres ; il se constitue un fond commun d'idées qui s'incorpore sans cesse de nouveaux éléments. Mais enfin, de ce fonds commun l'on voit toujours se détacher la floraison variée des pensées individuelles qu'il est impossible de ramener à l'unité. S'il y a une vérité philo-

sophique, elle ne saurait consister, semble-t-il, que dans les affirmations sanctionnées par le consentement des esprits. Mais alors ne serait-elle pas singulièrement vague et pauvre?

Cette critique nous oblige à préciser la définition de l'objet de la philosophie et plus spécialement de la métaphysique; enfin elle pose le problème de la certitude dont elle préjuge même la solution.

Remarquons d'abord que si la métaphysique prétend se constituer comme une discipline distincte des autres, il faut qu'elle justifie d'un objet n'appartenant qu'à elle. En outre cet objet, pour donner lieu à une connaissance possédée en commun, doit posséder un caractère d'universalité qui le distingue de l'accidentel et du particulier. Un ensemble de faits enregistrés par nous ne constituera jamais une philosophie, ni même une science. En effet, l'objet de la science n'est pas le fait dans son individualité, c'est quelque chose que ce fait possède en commun avec d'autres faits, c'est ce côté de la réalité par lequel elle donne prise aux idées de constance, de quantité, de nombre, de loi universelle.

Mais alors que reste-t-il pour la philosophie? Il semble que la science ait choisi la bonne part et ne laisse à son aînée, jadis si envahissante, que l'élément individuel et incoordonnable des choses. Il n'en est rien cependant. La science elle-même appelle la métaphysique et contribue pour sa part à lui fournir un objet. En effet, elle nous met en présence d'une série de jugements qui va des plus hautes abstractions de la pensée jusqu'aux simples jugements de constatation. En tant qu'ils prétendent être vrais, il y a, entre ces jugements, une unité d'affirmation et de valeur qui mérite d'être étudiée de plus près. Cette mission incombe à une discipline spéciale. En effet, le principe d'unité et de valeur qui se traduit dans la série des lois logiques, mathématiques, scientifiques ne se confond avec aucune d'elles, puisqu'il est commun à toutes; partant il n'est l'objet ni de la logique, ni des mathématiques, ni d'aucune science positive. Si nous l'attribuons à la *métaphysique*, celle-ci aura un

objet que nulle autre discipline ne pourra revendiquer. Elle remplira donc la première des deux conditions énoncées plus haut. Qu'en est-il de la seconde? Cet objet dont s'occupera la métaphysique a-t-il un caractère d'universalité qui le distingue de l'accidentel et du particulier? Il le possède sans contredit, puisqu'il est ce quelque chose de commun qui s'affirme dans tous nos jugements pour autant qu'ils sont supposés valables. En ce sens, donc, la métaphysique est bien une science de l'universel et la seconde condition est remplie.

Mais il faut préciser encore. Cet universel étant posé toutes les fois que nous affirmons l'être de quelque chose, l'être d'une idée ou d'un fait, d'un rapport d'idées ou d'un rapport de faits, il suit de là qu'on ne saurait l'identifier avec l'une de ces idées ou l'un de ces faits; il n'est pas l'équivalent *réel* de certains concepts abstraits comme ceux d'être, de cause ou de substance; pour établir son existence et déterminer son contenu, il ne suffit pas d'analyser ces concepts suivant la méthode des anciens métaphysiciens. D'autre part on ne saurait confondre l'objet de la métaphysique avec un ensemble quelconque de phénomènes ou avec des symboles comme la matière ou la force, dans lesquels l'abstraction scientifique résume certains phénomènes ou certaines relations de phénomènes. En effet, ce qui est la condition de toute constatation d'un phénomène et de toute affirmation d'un rapport de phénomènes ne peut pas exister comme un phénomène.

Nous entrevoyons ainsi une réalité d'un ordre plus profond, que la métaphysique a précisément pour tâche de définir. Comme cette réalité ne possède pas le caractère d'un fait empirique, comme elle ne trouve pas son expression dans une idée générale et abstraite d'où le monde devrait être déduit, la seule possibilité qui nous reste, c'est de la concevoir comme *activité*. L'idée d'activité, quoique affectée à bien des usages divers, traduit mieux qu'une autre ce qu'il s'agit de mettre en lumière: en l'appliquant à l'objet de la métaphysique, nous indiquons simplement que cet objet

n'est pas une réalité toute déterminée comme l'est un fait empirique ou une idée, mais une réalité qui a pour fonction essentielle de *se déterminer* elle-même dans la série de ses manifestations empiriques.

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous encore pour éprouver la solidité de notre définition. Qu'est-ce qui fait la vérité d'un jugement? Est-ce son rapport avec un autre jugement, comme il arrive dans le raisonnement? Mais alors la question n'est que renvoyée et la vérité d'un jugement expliquée par la vérité d'un autre jugement. D'ailleurs tous les jugements que nous croyons vrais ne s'enchaînent pas les uns aux autres par un lien purement logique : ainsi les lois physiologiques et les lois chimiques ne se déduisent pas analytiquement des lois physiques et mécaniques, ni celles-ci des vérités mathématiques, enfin les mathématiques contiennent à leur tour des éléments irréductibles aux lois de la logique pure[1]. Dira-t-on que la vérité d'un jugement dépend de son rapport à l'expérience? Mais il y a des jugements vrais qui ne peuvent être vérifiés expérimentalement. C'est le cas des axiomes et des théorèmes mathématiques. D'ailleurs, fussent-ils tous réductibles à des jugements de simple constatation, ceux-ci dépassent encore les faits, puisqu'ils les *constatent*. Nous l'avons déjà montré dans notre première étude[2], les faits ne suffisent pas pour garantir la valeur des jugements qui nous donnent la *connaissance* des faits. Cela étant, sur quoi repose en dernière analyse la vérité de nos jugements? Chacun d'eux contient-il sa propre garantie? Mais s'il n'y a rien de commun entre eux, rien non plus ne les empêchera de se contredire à l'occasion ; or nous ne souffrons pas qu'ils se contredisent. Qu'est-ce que cela signifie, si ce n'est que, dans la série de nos jugements, se manifeste un principe d'unité et de valeur distinct de chaque jugement en particulier? Un même courant de pensée les traverse. Ceci est d'autant plus évident que l'unité dont il s'agit n'est pas une unité de fait

[1] Voir Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*.

[2] *Loc. cit.*, p. 251.

mais un accord *postulé*, c'est-à-dire posé comme *devant être*.

Mais ne pourrait-on pas contester notre analyse en proposant une interprétation purement psychologique des faits? Tout ce qu'il serait permis de dire, c'est qu'il existe une loi en vertu de laquelle certains états mentaux se combattent et s'entre-détruisent. La tendance de l'un des contraires à éliminer l'autre se traduirait subjectivement par la règle qui nous interdit de maintenir deux jugements contradictoires. Cette théorie psychologique est séduisante au premier abord, mais ne lui échappe-t-il rien d'essentiel? nous permet-elle d'aller au fond des choses? C'est ce dont on peut douter. La loi empirique, — nous l'avons montré plus haut, — n'est pas une cause, elle constate simplement la régularité de certains effets qu'elle ne produit pas et par conséquent elle ne les explique pas et elle ne s'explique pas elle-même. Dès lors il est permis d'aller au delà et il nous semble que la considération des conditions du jugement nous force à aller au delà. Sur un point spécial et à propos de toute une catégorie de phénomènes, elle nous donne le moyen de saisir sur le vif l'activité d'un principe supraphénoménal.

En effet, quand nous affirmons quelque chose, nous émettons un jugement qui peut être considéré à un double point de vue: comme fait psychologique, il ne *vaut* pas plus que le jugement contraire, il n'est ni vrai, ni faux, il se produit. Mais à ce taux, envisagé uniquement comme phénomène psychologique, le jugement ne fonde pas la science, pas même la science psychologique, car toute science repose sur la distinction du vrai et du faux. Enoncer certaines choses concernant le rapport d'un jugement donné avec ses conditions empiriques, c'est du même coup reconnaître à un autre jugement qui formule ces observations une portée tout autre que celle d'un fait à constater.

Tout jugement exprime un rapport, mais autre chose est de constater que ce rapport est affirmé, autre chose de déclarer qu'il est vrai. On peut énoncer les termes d'un jugement sans se prononcer sur sa *valeur*, par conséquent, lors-

qu'on le tient pour valable, cette qualification résulte d'une sorte de *jugement sur le jugement*, elle lui est conférée par un *acte de pensée* qui ne se confond ni avec le contenu du jugement, ni avec ses conditions empiriques. Cet acte de pensée se trouve à la base de toutes les sciences, puisque toutes supposent valables certains jugements qui leur servent de point de départ. Nous touchons ici à un principe premier, au delà duquel on ne remonte pas. Comme la pensée intervient dans toute déduction logique et dans toute explication scientifique, elle ne peut être expliquée scientifiquement, ni déduite logiquement. Elle n'est pas un produit, une chose toute faite, mais une activité créatrice, un pouvoir autonome, que nous affirmons pratiquement toutes les fois que nous pensons, dussions-nous en nier théoriquement l'existence.

Résumons le chemin parcouru jusqu'ici : partis de la science et des jugements théoriques en général, nous avons conclu à l'existence d'une réalité supraphénoménale et nous l'avons définie par rapport à ces jugements comme *activité autonome* et *principe universel de valeur*. L'analyse des conditions de la connaissance fournit un objet à la métaphysique[1], elle lui ouvre un champ, sans lui défendre d'ailleurs de l'agrandir et d'y faire entrer d'autres problèmes encore. La critique de la connaissance n'est, en effet, pas la seule voie qui nous conduise au delà des phénomènes contingents jusque dans la région des principes. La science nous est

[1] On pourrait nous objecter que la métaphysique ainsi entendue se confond avec la *théorie de la connaissance* et devrait porter ce nom. L'intime relation qui existe entre ces deux disciplines ne fait aucun doute : il est en effet évident que la théorie de la connaissance ne peut s'acquitter de sa tâche, — qui est la détermination des conditions du jugement, — si elle n'atteint pas un principe premier. En d'autres termes, elle ne trouve son couronnement que dans une métaphysique. Son point de départ n'est pas une métaphysique préalablement établie sans son concours : elle ne découle pas d'une métaphysique, elle y aboutit, elle lui fraye une voie et lui assure un objet. Peut-être n'y aurait-il pas lieu de distinguer la métaphysique et la théorie de la connaissance, si la première se bornait à recueillir les résultats de la seconde. Mais son rôle nous paraît aller au-delà, comme nous essaierons de le montrer dans la suite.

apparue comme une œuvre de la pensée qui réalise son être ou qui agrandit son pouvoir[1], en s'appliquant à coordonner les phénomènes. Une *finalité* la domine toute entière et en détermine les normes suprêmes. Mais la finalité n'est pas seulement la forme de l'activité scientifique, elle caractérise aussi la vie morale et esthétique de l'homme, enfin elle s'étend au domaine de l'instinct et de la vie organique, plus loin encore nous la soupçonnons dans l'étonnante ordonnance du monde, sans pouvoir dire à quelles idées directrices elle obéit. Dès lors il ne suffira pas d'étudier la finalité dans telle ou telle de ses manifestations particulières, comme principe de la connaissance, par exemple, ou comme source de valeurs morales et esthétiques, il faudra mettre en rapport les résultats de ces investigations et étudier la finalité comme fonction universelle de la vie de l'esprit. La théorie de la connaissance, la morale, l'esthétique convergent toutes en un point: elles appliquent à leur objet une norme qui ne saurait être tirée toute entière de cet objet lui-même[2], mais qui vient de l'esprit, qui exprime l'esprit. Ainsi, par trois avenues différentes, nous parvenons jusqu'à cette réalité que la métaphysique cherche à saisir dans son unité vivante: *l'esprit qui est à soi-même son propre but ou, en d'autres termes, l'esprit s'affirmant comme principe universel de valeur et tendant à réaliser son être en des fonctions multiples.*

[1] Voir J.-J. Gourd: *Les trois dialectiques: la dialectique théorique.* M. Gourd a présenté récemment un travail qui n'a pas été imprimé, que nous sachions, et où la notion de valeur jouait un rôle important. Sans oser affirmer que nous la concevons comme lui, nous lui devons peut-être quelques-unes des idées qui ont inspiré cette étude.

[2] La valeur morale, esthétique, ou autre que nous attribuons à une chose ou à un acte ne leur appartiennent pas comme tels, mais en tant, seulement, qu'ils sont l'objet d'une *appréciation* révélant une activité du sujet. Nos préférences ont, sans doute, des causes multiples que la psychologie, la sociologie et la biologie chercheront à débrouiller. Cependant leurs explications, qui peuvent éclaircir bien des questions intéressantes, auront toujours recours, en fin de compte, à une donnée qu'elles n'expliqueront pas: ce fait premier, semble-t-il, sera forcément une tendance préexistante, une finalité par rapport à laquelle certains actes et certains objets ont du prix. L'idée de fin et celle de valeur sont intimement associées et toutes deux vont au dela du donné.

Mais la tâche de la métaphysique ne s'arrête pas là. Nous n'avons relevé que l'une des faces du problème; il y en a une autre qui est inséparable de la première. Remarquons en effet que nous ne connaissons pas l'esprit en lui-même, abstraction faite de son objet; nous ne pouvons le définir que *par rapport à la série de ses actes ou de ses manifestations empiriques qui, toutes, sont conditionnées par l'objet.* Or l'objet, c'est le « donné », par où il faut entendre cette réalité qui fournit une matière à la connaissance, à l'activité pratique et à la création esthétique. Il serait étrange que la métaphysique n'eût pas à s'en occuper.

Cependant une question se pose ici : comment concilier ce que nous venons de dire avec l'autonomie qui nous paraissait caractériser l'activité de l'esprit? Pour éviter les malentendus, il sera bon de préciser: sans doute l'activité de l'esprit est autonome en ce sens que, dans tous les domaines, elle engendre la norme suprême, mais en se déterminant, en passant de la puissance à l'acte, elle emprunte quelque chose à l'objet, elle s'en pénètre intimément. Ainsi l'idée de loi naturelle, qui implique la généralisation de certains rapports observés entre les phénomènes, est une projection de la pensée dans les choses, mais d'une pensée qui n'est pas essentiellement étrangère aux choses. Pour que la science réussisse, il faut que l'objet de la connaissance participe à l'universalité de la pensée. Alors la pensée pourra se déterminer au contact de son objet et sous son influence sans se renier elle-même. Elle ne cessera pas d'être principe de valeur et activité autonome: aucun jugement ne sera valable, si un acte de pensée ne le consacre comme tel ; mais la vérité particulière qui reçoit ainsi le sceau de l'autorité suprême n'exprimera pas la pensée à l'état pur. Le rapport qu'elle formule se constitue avec le concours de l'objet, en sorte que, pour être complet, il faut dire que la vérité d'un jugement dépend de son aptitude à réaliser et à traduire l'union de la pensée avec son objet.

Cela est vrai de tous les jugements, même de ceux qui semblent dépourvus de tout contenu concret. Prenons pour

exemple le jugement *A est A*, qui formule l'une des loi fondamentales de la logique. Le terme *A* y figure à la fois comme sujet et comme attribut, ce qui est une sorte de contradiction, puisque *A* est censé demeurer identique à lui-même. Or que signifient cette antithèse et cette synthèse dont la formule n'est pas pleinement intelligible, si ne n'est qu'elles présentent sous une forme condensée et schématique une adaptation de la pensée à son objet complexe, qu'elle cherche à ramener à l'unité d'un concept[1]? Et comment une pareille opération serait-elle possible, si les choses ne possédaient aucune unité ni aucune stabilité, en un mot, s'il n'y avait aucune communauté d'essence entre la pensée et son objet?

De là un nouvel ordre de questions auxquelles nous ne pouvons manquer de chercher une réponse : étant donnée la série de nos jugements théoriques, qu'est-ce que cette réalité qui sollicite sans cesse la pensée à se déterminer? Nous ne disons pas : qu'est-ce que l'objet de la pensée *en lui-même* et abstraction faite de nos perceptions et de nos jugements, mais quels caractères convient-il de lui attribuer, si l'on considère la série des jugements qu'il provoque? Posée de cette façon générale, la question n'est du ressort d'aucune science particulière : il faudra, en effet, tenir compte de leurs résultats à toutes, mesurer la portée de leurs principes et dégager, si possible, par une méthode indirecte, les caractères généraux de l'être à ses divers degrés, tels qu'ils apparaissent dans le vaste déroulement des sciences pures et appliquées[2]. L'une des conclusions d'un examen de ce genre sera, nous semble-t-il, l'affirmation suivante : il y a dans l'objet de la pensée quelque chose qui résiste à la pensée et demeure obscur, impénétrable, dont nous pouvons seulement dire : *il est*. D'autre part, il y a dans l'objet de la pensée

[1] Il appartient à la *théorie de la connaissance* d'élucider cette question dans le détail. Comparez à cet égard, Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*; Brunschwig, *La modalité du jugement*.

[2] On trouvera un exemple de cette méthode dans la thèse de M. Boutroux, intitulée *De la contingence des lois naturelles*.

quelque chose qui est de même nature qu'elle, sans quoi aucun jugement ne se produirait jamais, pas même celui que nous venons de mentionner. Par conséquent la pensée et son objet ne sont pas séparés dans la réalité comme elles le sont dans les mots ; la langue est impuissante à exprimer leur rapport, car les divisions qu'elle crée ont toutes l'inconvénient d'être trop tranchées et trop rigides. La relation de la pensée avec son objet n'est pas quelque chose d'immuable et de fixe ; elle se fait, elle se réalise sans cesse dans le mouvement intellectuel et scientifique.

Mais l'activité de la pensée qui a pour but le savoir n'est ni la seule ni la plus importante des fonctions de l'esprit. L'étude de la vie morale et esthétique de l'homme nous conduit à élargir la question. Dans ce domaine comme dans celui de la connaissance théorique, l'esprit n'est pas séparé de l'objet qui le sollicite à se déterminer ; il réalise son être, il poursuit sa fin dans des conditions données. L'antithèse du bien et du mal, du laid et du beau, parfaitement inexplicable sans une finalité, donne lieu à des jugements de valeur qui manifestent l'activité originale de l'esprit. Il en est à cet égard comme de l'opposition du vrai et du faux dont nous avons parlé plus haut. Mais ces jugements de valeur, pas plus que les jugements théoriques, ne se constituent sans le concours d'une réalité intimément unie à l'esprit et qui fournit en quelque sorte une matière à son activité. Ici encore le rapport défie nos moyens d'expression, c'est artificiellement que nous en isolons les termes, comme s'ils avaient une existence séparée, leur collaboration étant une sorte d'accident. Nous ne connaissons l'esprit que *dans son rapport avec l'objet* et ce rapport se traduit dans le cas particulier par la longue évolution de l'art, par ses tâtonnements et ses conquêtes d'une part et, de l'autre, par l'histoire plus riche et plus importante de la vie morale et sociale de l'humanité depuis les premiers mouvements de l'instinct jusqu'aux plus hautes manifestations de la conscience.

Dès lors nous voyons se poser ici le même problème que plus haut à propos de la science : étant donné le fait que la vie

morale s'établit sur la base de la vie instinctive, laquelle est en rapport intime avec l'organisme et avec le milieu matériel, quel rapport y a-t-il entre l'esprit qui tend à réaliser son être dans le bien et cette autre réalité qui lui fournit l'occasion et le moyen de s'exprimer dans une série de phénomènes historiques? Ce problème est sans contredit du ressort de la métaphysique, car il ne s'agit pas d'examiner tel ou tel phénomène particulier par rapport à d'autres phénomènes, à la suite desquels il a coutume de se produire; pour répondre à la question posée, il faut aller plus profond et remonter, si possible, jusqu'aux principes. Il est à prévoir que cette étude nous conduirait à concevoir la réalité objective, en fonction de laquelle se détermine le principe spirituel, à la fois comme la condition de son développement historique et comme un obstacle, elle nous apparaîtrait tour à tour comme une occasion de triomphe et comme une occasion de chute et de souffrance. Après le problème de l'erreur, nous verrions se dresser le problème du mal. Enfin nous appliquerions la même méthode à la fonction esthétique considérée non pas dans telle ou telle de ses manifestations, mais dans son principe et dans sa fin.

Y a-t-il d'autres formes d'activité spirituelle, outre celles dont nous prenons clairement conscience? Qui oserait affirmer le contraire? Ce serait prétendre que le monde de l'esprit se projette tout entier dans le cercle étroit de la conscience humaine. Nous n'avons aucune raison de l'admettre. Par contre il est vrai de dire que nous ne pouvons connaître l'esprit autrement qu'en regardant en nous-mêmes, nous ne pouvons l'atteindre ailleurs, si ce n'est par une voie indirecte et à travers notre propre subjectivité. C'est donc une méthode légitime de commencer par étudier la vie de l'esprit telle qu'elle se manifeste dans les fonctions supérieures de notre être. Il nous a semblé que par cette voie nous étions conduits à poser un principe, savoir *l'acte même de l'esprit s'affirmant comme esprit*, et que ce principe nous fournissait un point fixe et comme un centre de perspective pour l'interprétation du monde. Il n'existe pas, en effet, et il ne

saurait y avoir de séparation absolue entre le monde où règne le principe dont nous parlons et celui de la matière qui en paraît le plus éloigné ; ils sont en perpétuel échange. Comme le dit M. Boutroux, « il n'y a pas de matière brute ; ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de l'esprit[1]. » Sans doute, nous ne connaissons l'esprit que dans la mesure où nous vivons de la vie de l'esprit, mais à tous les degrés où son action se manifeste, il se révèle à nous comme un pouvoir de synthèse qui enveloppe le monde des phénomènes et le ramène à l'unité dans notre conscience, tantôt en vue de la connaissance, tantôt en vue de l'action. Cette synthèse de la réalité connaissable dans les pensées individuelles atteste l'immanence de la pensée dans les choses. Tout ce qui existe pour nous doit forcément être en relation avec le principe qui fonde notre connaissance, *principe par sa nature même supérieur à toute opposition d'individu à individu et de sujet à objet*[2]. Considéré de ce point de vue, l'univers possède une unité et forme un tout déterminé. Cette unité réside dans son rapport avec l'esprit. Or l'esprit, tel qu'il se définit à nous dans les fonctions supérieures de notre être, apparaît comme une activité autonome qui possède en elle-même son principe et sa fin. Si le monde participe à la vie de l'esprit, il doit participer du même coup à la finalité qui la caractérise, et acquérir de la valeur dans la mesure où il se prête à la réalisation des fins de l'esprit.

Ainsi nous sommes amenés à compléter notre définition de la métaphysique et nous dirons qu'elle a pour tâche de chercher à *comprendre le monde dans son rapport avec l'esprit, seul principe d'unité et de valeur.*

(*La fin prochainement.*)

[1] Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*, p. 142.

[2] Donc tout ce qui existe pour nous existe aussi objectivement, c'est-à-dire indépendamment des consciences particulières apparues à un moment donné du temps, mais non pas indépendamment de l'esprit qui se manifeste en toutes. Ainsi se trouvent expliqués et justifiés les jugements d'existence par lesquels, invinciblement, nous posons l'être d'une façon *objective* au delà du cercle étroit de notre moi.

NÉCROLOGIE

Dans le deuil général causé par la mort de **Gaston Frommel**, notre Revue a sa part très spéciale, puisqu'elle perd en lui l'un de ses plus distingués collaborateurs[1]. Nous aurions voulu lui rendre ici un hommage digne de l'admiration et de l'amitié qu'il nous inspirait ; mais, venant après tant d'articles parus dans une foule de journaux religieux et autres, pouvant présumer surtout que nos lecteurs ont en main l'excellente notice due à la plume de M. le professeur G. Godet[2], nous devons nous restreindre. Renonçons donc à tracer le portrait de cette forte et riche personnalité, qui laisse à tous ceux qui l'ont connue le souvenir d'une âme pour laquelle l'Invisible était toujours présent et qui se consacrait à Lui, non sans lutte parfois, mais avec une sincérité entière et résolue. De la biographie même, nous nous bornerons à donner les traits essentiels.

Frommel naquit, le 25 novembre 1862, à Altkirch (département du Haut-Rhin). D'Avenches, où sa famille était venue s'établir après l'annexion de l'Alsace, le jeune homme se rendit à Berne pour y étudier dans l'Ecole fédérale de médecine vétérinaire ; puis, par une décision solennelle, se tourna du côté de la théo-

[1] Frommel a donné à notre Revue les articles suivants : *Philosophie et religion* (à propos de « Philosophie et religion » de M. Ernest Naville), janvier 1888, p. 5-11 ; *Théologie et philosophie* (en réponse à une leçon d'ouverture de M. H. Bois sur l'hellénisme et le judaïsme), septembre 1889, p. 502-510 ; *Théologie et philosophie. A propos de la régénération*, mai 1890, p. 276-295 ; *Réponse à M. H. Bois*, idem, p. 296-304 ; *La morale chrétienne de M. J. Bovon*, janvier et mars 1899, p. 5-47 et 123-154 ; *L'agnosticisme religieux*, novembre 1904, p. 417-448, et janvier 1905, p. 5-17.

[2] G. Godet : *Gaston Frommel* (Neuchâtel, Attinger, 1906), reproduction, complétée, d'articles parus dans le *Journal religieux*. — Il y faut ajouter les articles de M. Chaponnière dans la *Semaine religieuse*, numéros 33 et suivants de cette année.

logie, qu'il étudia à Neuchâtel (Faculté indépendante), à Erlangen, à Berlin, à Paris. Après quelques années de pastorat (en France, puis dans le canton de Vaud), il se fixa à Genève, et ne tarda pas à y être nommé successeur de Bouvier dans la chaire universitaire de théologie dogmatique (1894). C'est là qu'en pleine activité il a succombé prématurément, le 18 mai de cette année.

Il est impossible de dresser ici la liste des écrits de Frommel, qui, pour la plupart, sont des conférences, des fragments de cours, des articles, dispersés dans nos journaux et nos revues, et parfois reproduits en brochures. Le seul volume proprement dit qu'il ait donné est celui où il a réuni en 1891, sous le titre d'*Esquisses contemporaines*, les études philosophico-littéraires qui attirèrent sur lui l'attention du public. Un groupe d'amis a entrepris de recueillir et de nous donner, non seulement tous les morceaux déjà imprimés qui sont sortis de la plume de Frommel, mais aussi la rédaction de ses cours.

Ce n'est que lorsque nous aurons cette collection qu'il sera possible d'apprécier complètement sa théologie ; mais on en peut dès maintenant caractériser les tendances générales, si l'on ajoute à la lecture de ses divers écrits celle de quelques pages très remarquables où un ancien étudiant a exposé ce qu'étaient les cours de Frommel [1].

Sans goût pour les travaux de l'érudition historique, dont il ne semble pas avoir tenu grand compte (peut-être fut-ce là son essentielle lacune), il ne pouvait en aucune manière appartenir à cette école critique dont l'essentiel souci est d'éliminer tout ce qu'on peut soupçonner n'être pas primitif dans la conception évangélique, pour aller au delà retrouver, si possible, le Jésus de Nazareth « authentique ». D'autre part, en dépit de toute sa virtuosité dialectique, Frommel ne se laissa point entraîner dans le courant de la théologie dite spéculative. Mais ce ne fut pas, à coup sûr, pour rentrer dans les voies d'une théologie traditionnaliste, qui argumente en partant soit des antiques formules confessionnelles, soit des textes bibliques considérés comme autorités en matière doctrinale. Sa méthode fut celle que Schleiermacher a préconisée, qui fonde la dogmatique sur l'analyse des états d'âme du croyant vivifié par sa communion avec la personne du Christ. Dans le discours qu'il prononça lors de sa consécration au saint minis-

[1] G. Godet, p. 50-55.

tère, Frommel caractérisait la crise décisive de sa vie spirituelle comme ayant été l'effet d'une « rencontre » personnelle avec Jésus-Christ[1], et il ajoutait qu'il s'efforcerait comme prédicateur « d'écarter toutes les doctrines terrestres [il voulait dire humaines, sans doute], toutes les vaines formules,.... afin que Christ seul apparaisse » et que ses auditeurs puissent arriver, eux aussi, « à la rencontre personnelle avec le Seigneur ». Ce programme de sa prédication fut celui de sa dogmatique[2]; il en a exprimé souvent le second terme dans cette épithète de « christocentrique », que, lors de son séjour à Oxford, il avait empruntée à l'auteur de *Christ in modern Theology*, Fairbairn, lequel devait lui-même une bonne partie de ses inspirations à J.-A. Dorner.

Mais il ne suffit pas encore de ces traits généraux, et presque uniquement méthodologiques, pour définir une théologie. Suivant la profondeur à laquelle il descendra dans l'analyse de la conscience chrétienne et, faut-il dire aussi, suivant les « consciences chrétiennes » qu'il prendra pour objet d'étude, le dogmaticien peut obtenir des résultats très divers. Les expériences personnelles de Frommel en matière religieuse étaient marquées d'un caractère qui lui faisait considérer comme « tragique » la situation de l'homme par rapport à Dieu, et voir dans la conversion à la vie chrétienne non pas seulement l'élévation à un degré supérieur de la moralité naturelle, mais le passage à une sphère d'existence réellement nouvelle et surnaturelle. Et il contrôlait, confirmait, complétait ces convictions intimes par l'étude d'autres vies spirituelles que la sienne, d'autres âmes chrétiennes, soit qu'il les prît dans les temps modernes, soit qu'il les trouvât dans l'histoire évangélique elle-même (l'apôtre Paul, en particulier). Dans ces études de psychologie religieuse, il apportait ce goût et ce talent d'observateur que, adolescent, il avait appliqués avec tant d'ardeur à la nature et spécialement aux animaux.

[1] Voir G. Godet, p. 12 note et p. 31. — On trouvera à la page 24 de la même brochure un témoignage intéressant, de M. le pasteur Sauvin, d'où il ressort que, dans une première ébauche juvénile de son « système », Frommel établissait que notre moi, en tant qu'il s'oppose au non-moi phénoménal, demeure lui-même relatif, phénoménal, et ne constitue pas encore une véritable personnalité. Celle-ci ne naît qu'au contact de la Personnalité divine.

[2] Il avait l'habitude, dit-on, de commencer son cours de dogmatique en dictant cette phrase de Calvin (*Institut.* I, VII, 5) : « Je ne dis autre chose que ce qu'un chacun chrétien expérimente en soi. » (Godet, p. 51.)

Il s'y inspirait, en outre, de trois maîtres, auxquels il fut redevable à des degrés divers : Fr.-H.-R. von Frank, qu'il avait entendu à Erlangen développer tout un système de dogmatique, en partant de la conversion chrétienne et remontant aux postulats que ce fait suppose ; César Malan, fils, qui lui avait appris à voir dans l'obligation morale une « expérience imposée », par laquelle notre moi se trouve, jusque dans ses profondeurs sub-conscientes, en contact direct avec Dieu ; Vinet, enfin, avec lequel il était d'accord pour vouloir traduire toute la doctrine chrétienne en langage « moral », pourvu qu'il soit bien entendu qu'il ne s'agit point par là de ramener subrepticement le christianisme à n'être que la morale humaine, tandis que, selon le mot capital du grand penseur vaudois, elle est « une morale semée sur le terrain de la grâce ».

Par une distinction qui rappelle celle que faisait Franck entre les objets « immanents » de la certitude chrétienne et les objets « transcendants » (à quoi il ajoutait *die transeunten Objekte*), Frommel divisait la dogmatique en deux parties : la première, expérimentale, psychologique, — qu'il développait avec amour et succès, — exposait systématiquement les expériences que fait tout chrétien normal ; c'était, a dit un de ses auditeurs, une sorte de « biographie du chrétien idéal,.... quelque chose comme un *Pilgrim's Progress* en style philosophique. » L'autre partie, moins directement expérimentale, aurait eu à traiter des « activités divines que leur éloignement dans le passé ou l'avenir rend inaccessibles à l'expérience actuelle du chrétien ». Dans cette partie, qu'il n'abordait pas dans ses cours, Frommel eût eu, sans doute, à parler de la création, de l'eschatologie, etc. Nous ne savons pas jusqu'à quel point il arrivait, dans la première, par voie régressive, à aborder ou à épuiser la christologie, la doctrine de Dieu, etc. ; mais on peut, du moins, se faire une idée de la façon dont il devait traiter de la rédemption, en lisant l'un des derniers morceaux qu'il ait publiés : *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ.*

Ce que l'on voit clairement aussi, c'est que, en vertu de sa conception fondamentale de la vie chrétienne, il s'opposait avec énergie à l'introduction des idées évolutionnistes dans la théologie évangélique. Les sciences biologiques ont exercé de nos jours un prestige considérable ; leurs méthodes et leurs points de vue ont été appliqués au delà des bornes de leur domaine propre, par

exemple à la sociologie, qui travaille actuellement avec peine à s'émanciper de cette tutelle étrangère. Bien des théologiens aussi ont subi plus ou moins fortement cette influence, méconnaissant ainsi le caractère *sui generis* du « monde spirituel », qui a ses lois sans doute, mais ses lois propres, nullement identiques aux « lois de la nature ». Et, dans le même temps, il se trouvait que, dominées par l'hypothèse darwinienne, les sciences de la nature tendaient à tout expliquer par des variations lentes, par des évolutions insensibles (méconnaissant l'élément de discontinuité qui existe au sein même de la nature et dont on revient aujourd'hui à mieux tenir compte); suivre cette impulsion, c'était pour la théologie se condamner à porter atteinte « aux certitudes les plus sacrées de la conscience », en estompant l'opposition radicale que l'Evangile suppose entre le péché et la sainteté, en diminuant la notion du salut, en ôtant à la rédemption son caractère surnaturel. Voilà ce dont Frommel s'était convaincu, et cela explique l'énergie avec laquelle il a signalé *Le danger moral de l'évolutionnisme religieux*. Des motifs analogues le guidaient dans son attaque de *L'agnosticisme religieux*; nos lecteurs s'en souviennent, puisque c'est ici même que cette discussion a eu lieu.

* * *

Le 5 juin de cette année, est mort à Groslichterfeld (près Berlin), où il résidait depuis longtemps, **Edouard de Hartmann**, l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages dans lesquels il a expliqué, défendu, développé en ses applications diverses le système publié par lui, dès 1869, sous le nom de *Philosophie de l'inconscient*. Outre ce livre, qui a atteint une dixième édition (fort augmentée) et dont nous avons une traduction française, il faut mentionner surtout : *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins; Die Religion des Geistes; Aesthetik; Kategorienlehre*. Rappelons que nous avons aussi en traduction française : *Le Darwinisme, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie*, et *La religion de l'avenir*. A ce dernier petit livre, dont nous avons jadis rendu compte dans cette Revue[1], on ajoutera *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie*, si l'on veut connaître le jugement du philosophe berlinois sur Biedermann, Lipsius et Pfleiderer. Au moment où sa mort est survenue, Hartmann travaillait à un grand ouvrage

[1] Voir le numéro de juillet 1875, p. 427.

sur la philosophie de l'histoire. Il laisse d'autre part un exposé systématique et nouveau de toute sa philosophie, qui sera publié plus ou moins prochainement[1]. A côté de tant d'ouvrages scientifiques[2], Ed. de Hartmann n'a cessé de donner de nombreux articles, dans diverses feuilles publiques, sur toutes sortes de sujets d'actualité : politique, pédagogie, féminisme, question juive, spiritisme, etc.

Il a tracé lui-même son autobiographie, que M. Nolen a résumée en tête de sa traduction de la *Philosophie de l'inconscient*; aussi nous suffira-t-il de rappeler que Edouard de Hartmann naquit à Berlin en 1842, qu'il était fils d'un général d'artillerie, et qu'il avait déjà fait trois ans à l'Ecole d'artillerie de la capitale prussienne lorsqu'une contusion au genou l'obligea de changer de carrière. Marié deux fois, il a eu pour première femme Agnès Taubert, auteur de deux ouvrages consacrés à la défense des idées de son mari.

L'analyse détaillée de la *Philosophie de l'inconscient*, que Ch. Secrétan a donnée autrefois dans cette Revue[3], nous dispense de résumer ici le système de Hartmann. Bornons-nous à caractériser sa position en face de quelques-uns des problèmes essentiels qui ont préoccupé les philosophes allemands du dix-neuvième siècle.

Pour commencer par la théorie de la connaissance, Hartmann repousse le subjectivisme kantien au profit d'un « réalisme transcendantal » : pour lui, comme pour Hegel, les lois de notre pensée sont en harmonie avec celles de la réalité transsubjective. Ce n'est pas, cependant, qu'il soit en tout d'accord avec Hegel, son effort essentiel étant précisément de corriger le panlogisme de ce philo-

[1] Nous empruntons ce renseignement aux intéressants articles (*Die Gegenwart*, de Berlin, numéros des 11 et 18 août 1906) dans lesquels M. le professeur Adolf Lasson, de l'Université de Berlin, a tracé le portrait de Hartmann.

[2] On trouve une table systématique de toutes les publications philosophiques de Hartmann à la fin de sa *Geschichte der Metaphysik*. Il a entrepris en 1885, sous le titre de *Ausgewählte Werke*, une édition de ses œuvres principales, qui comprend plus de douze volumes.

[3] Numéros d'avril et de juillet 1872, p. 219-257, 345-422. Voir aussi, du même auteur, un exposé plus court, dans la *Revue chrétienne* de 1872, sous ce titre : *La nouveauté métaphysique*. Ces deux travaux ont été reproduits dans les *Essais de philosophie et de littérature* de Ch. Secrétan, et nous avons, à l'occasion de cette publication, indiqué ici-même (numéro de mars 1896, p. 173 et suiv.) l'intérêt spécial qui s'attache à cette critique de Hartmann par le philosophe de Lausanne.

sophe en le combinant avec le volontarisme de son grand adversaire Schopenhauer. Pour expliquer l'univers tel qu'il est et tel qu'il marche, on ne peut se contenter ni de recourir à l'Idée seule, — qui ne possède par elle-même aucune puissance créatrice, — ni au Vouloir seul, — qui ne porte en soi aucun principe de détermination logique ; — il faut reconnaître qu'intelligence et volonté sont deux attributs coordonnés, tous deux essentiels à l'absolu. Le processus universel résulte d'un conflit survenu entre ces deux attributs ; le Vouloir aveugle s'étant « sottement » mis à passer de la virtualité à l'acte, — ce qui ne pouvait qu'engendrer pour l'Absolu un état de souffrance, — l'Intelligence s'est ingéniée à la production d'êtres conscients (les hommes), en la personne desquels le Vouloir, comprenant enfin sa faute, ne manquera pas de décider, tôt ou tard, son retour à la paix de l'inaction primitive. Tandis que, d'après Hegel, les diverses catégories de la logique étaient censées résulter du développement spontané (dialectique) de l'Idée, pour Hartmann elles sont l'effet de la réaction de l'Idée (logique) contre le Vouloir (illogique).

C'est encore un effort de conciliation qu'il faut reconnaître dans l'éthique de Hartmann, où viennent se combiner le pessimisme de Schopenhauer et la foi dans le progrès historique, qui finira par conduire au terme désirable. Aussi, loin de prêcher une morale d'ascétisme visant à la rédemption individuelle, la philosophie de l'inconscient nous recommande-t-elle la collaboration dévouée à toutes les activités qui peuvent favoriser l'évolution de la race humaine, et, par là même, hâter l'universelle délivrance.

En religion, pareillement, Hartmann rêvait une sorte de fusion entre les idées indoues et le christianisme, au profit d'un panthéisme spiritualiste, qui enseignerait l'unité substantielle de tous les êtres, mais sans tomber dans le monisme abstrait, c'est-à-dire en reconnaissant la réalité (provisoire) des individus.

C'est dans la « philosophie positive » de Schelling qu'Hartmann a puisé, — ainsi qu'il le reconnaît, — plusieurs éléments essentiels de son système conciliateur. C'est à la « philosophie de la nature » du même philosophe que font penser plusieurs chapitres de la *Philosophie de l'inconscient*. La grande prétention de Hartmann était d'arriver à ses « résultats spéculatifs par la méthode inductive des sciences naturelles. » Par l'étude de nombreux faits biologiques et psychologiques, tels que les réflexes, les instincts, le génie, etc., il se déclarait conduit à constater les manifestations

d'une téléologie impossible à dissoudre en pur mécanisme, et dont la source ne peut se trouver, pensait-il, que dans l'intelligence inconsciente (ou mieux : supraconsciente) de l'Absolu. Hartmann a eu à subir sur ce point les virulentes attaques des partisans du matérialisme. Oscar Schmidt l'a réfuté dans un écrit, traduit en français sous ce titre : *Les sciences naturelles et l'Inconscient*. Lange est allé jusqu'à comparer la mentalité de Hartmann à celle d'un pauvre Papou et à dire du principal ouvrage du philosophe berlinois : « On trouverait difficilement, de nos jours, un autre livre où les matériaux des sciences de la nature, rassemblés à la hâte, soient en opposition aussi flagrante avec tous les principes essentiels de la méthode scientifique [1]. » Par son petit traité sur *Le Darwinisme* et par un écrit, d'abord anonyme, où il eut l'habileté de compléter et corriger ses théories en se donnant l'air de les critiquer au point de vue de la physiologie [2], Hartmann a bien prouvé que ce n'était point l'ignorance qui avait dicté son point de vue. Sans goûter les conclusions ultimes de sa métaphysique, sans admettre même tout le détail de ses démonstrations, il faut reconnaître, pensons-nous, que dans la lutte contre les prétentions exagérées de l'explication dite « scientifique » (c'est-à-dire mécanique), Hartmann fut un très habile et savant champion de la doctrine finaliste.

PH. BRIDEL.

[1] *Histoire du matérialisme*, t. II, p. 657, de la trad. française.

[2] *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*, 1872 ; une 2me et une 3me édition sont signées.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Année 1906.

La réunion d'automne des directeurs de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne a eu lieu le 19 septembre dernier et jours suivants.

Ils avaient à se prononcer sur les sept réponses aux questions de concours qui leur étaient parvenues avant le 15 décembre 1905.

Un seul de ces mémoires traitait le sujet : *Exposé critique des principes philosophiques en vertu desquels le protestantisme réformé a été développé et défendu par ses plus anciens représentants.*

Il était rédigé en hollandais et portait l'épigraphe : μείζων δε τούτων ἡ ἀγάπη (saint Paul).

Ce traité, tout en renfermant nombre d'observations justes, offre de tels défauts qu'il ne peut être question de le couronner.

Les six autres exposés traitaient le second sujet proposé : *Sur quelle base admet-on que nous ne possédons pas, dans les évangiles, une description digne de confiance de la prédication et de la vie de Jésus ?*

Quelle influence cette opinion doit-elle exercer sur la prédication et l'instruction religieuse ?

Ces exposés se détaillent comme suit :

I. En hollandais ; épigraphe : « O zoek het toch daarbuiten niet, » etc.

II. En français ; épigraphe : Saint Jean VII, 16.

III. En français ; épigraphe : τί συνέβη.

IV. En hollandais ; épigraphe : « Op vroede vraag 'n vroom bescheid. »

V. En allemand ; épigraphe : 2 Cor. XIII, 8.

VI. En français ; épigraphe : Savoir ignorer est le premier point de la méthode.

Appréciation des directeurs :

Les numéros I, II, III et IV sont de nulle valeur.

V. La première partie de cet exposé, bien qu'on puisse y relever plusieurs défauts, n'est pas sans mérite. Mais la seconde partie, où l'auteur, en moins de dix pages, donne tout ce qu'il a à dire sur la question principale de son sujet, est tellement insignifiante, que cette étude doit être mise de côté.

VI. L'auteur de cet exposé a, au contraire, sérieusement abordé la seconde partie du sujet et s'est dûment rendu compte de son importance. Les opinions qu'il émet découlent logiquement de la première partie de son travail. Plusieurs de ses observations méritent d'être appréciées ; notamment sa critique du point de vue auquel se placent le catholicisme, le protestantisme orthodoxe et le rationalisme, n'est dépourvue ni de justesse ni de précision.

Néanmoins les bonnes qualités de cette étude ne sauraient suffisamment compenser les graves faiblesses qu'on y rencontre. L'auteur fait preuve d'incertitude et d'inconstance dans ses opinions historiques et critiques ; il lui manque une base solide dans la conception de ses idées. De plus, ses raisonnements sont souvent contradictoires.

Cette étude n'est donc pas non plus satisfaisante. Par conséquent elle ne peut être couronnée.

Les directeurs proposent les sujets suivants :

I. Réponse avant le 15 décembre 1907 :

Exposition scientifique de l'importance de la conscience du péché dans la vie religieuse.

II. Réponse avant le 15 décembre 1908 :

Enquête scientifique sur l'influence des convictions religieuses dans la manière d'envisager et de résoudre des problèmes concernant l'éthique, la politique et l'organisation sociale.

Avant le 15 décembre 1906 ils attendent des réponses aux sujets suivants :

1. *Exposition critique des principes qui, après Schleiermacher, ont conduit les différentes tendances théologiques à exposer la Christologie comme chapitre constitutif de la dogmatique.*

2. *Enquête sur le contenu et l'origine d'un document hébreu ou araméen inséré dans les évangiles canoniques.*

Avant le 15 décembre 1907 sur le sujet :

Manuel scientifique d'éthique basé sur les principes religieux libéraux.

Toute réponse parvenue aux directeurs après le terme fixé sera écartée.

Une rémunération de 400 florins est allouée à la réponse satisfaisante à chacun des sujets proposés. Cette allocation est remise en espèces, à moins que l'auteur ne préfère la médaille d'or de la Société (d'une valeur monétaire de 250 florins) et 150 florins en espèces, ou la médaille d'argent et 385 florins en espèces. De plus, le traité ainsi couronné est reçu dans les œuvres de la Société et publié par elle.

Les directeurs se réservent le droit de délivrer une partie du prix promis ; le traité ainsi couronné peut être reçu dans les œuvres de la Société. Ils ne décident en ce sens qu'après s'être assurés du consentement de l'auteur.

Pour être admis au concours les traités doivent être écrits lisiblement : en hollandais, latin, français, ou allemand, mais en caractères latins. Des documents, soit en caractères allemands, soit écrits indistinctement, ne sont pas pris en consi-

dération. La concision, à moins qu'elle ne nuise aux exigences scientifiques ou à celles du sujet, sert de recommandation.

Les auteurs envoient leur mémoire, non signé, mais marqué d'une épigraphe et accompagné d'un billet cacheté, portant la même épigraphe et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, franc de port, au secrétaire de la Société, M. le docteur T. CANNEGIETER, professeur de théologie, à *Utrecht*.

Des traités couronnés, admis dans les œuvres de la Société, les auteurs n'ont pas le droit de publier une seconde édition, ni une édition corrigée, ni une traduction, sans s'être assurés du consentement des directeurs de la Société.

Les mémoires non réclamés sont détruits au bout de cinq ans.

Tout mémoire non publié par la Société peut être édité par l'auteur lui-même. Toutefois le manuscrit envoyé reste en possession de la Société, à moins qu'elle ne le cède à la prière de l'auteur et à son usage.

On peut se procurer des exemplaires de ce programme chez le secrétaire de la Société, par demande affranchie.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Dr L. Frohnmeyer et Dr I. Benzinger. — Vues et Documents bibliques[1].

Voici un ouvrage qui poursuit un but excellent, ce dont nous ne saurions trop féliciter les auteurs, le traducteur et l'éditeur. Ils ont voulu faire une œuvre didactique, pédagogique, et ils ont eu raison. La plupart des publications illustrées concernant la Palestine sont, en effet, ou bien des récits de voyages, ou bien des éditions luxueuses, ou bien enfin des traités de géographie fort savants, mais trop approfondis et trop techniques pour le commun des lecteurs et spécialement pour les enfants et les adolescents. Ici, il s'agit d'autre chose: l'enseignement scolaire est le but. Les auteurs se sont proposé de placer devant les yeux de leurs lecteurs, avec un bref commentaire justificatif, toutes les données que peut fournir l'image, et ils ont recouru pour cela à la photographie, comme donnant seule des informations parfaitement exactes, exemptes des « embellissements », très subjectifs et très contestables, que les artistes ajoutent volontiers, de leur propre autorité, et qui, pour celui qui a *vu*, déparent tant de recueils sans cela fort distingués.

MM. Frohnmeyer et Benzinger étaient très qualifiés pour rédiger cet ouvrage. Le premier est un pédagogue éprouvé[2]. Le second,

[1] *Vues et Documents bibliques*, par le Dr L. Frohnmeyer et le Dr I. Benzinger. Traduit très librement de l'allemand par Jules Breitenstein, pasteur à Strasbourg. Un vol. in-4° de 179 pages avec 500 illustrations. Bâle, Finckh ; Paris, Fischbacher (1906).

[2] Le Dr *Ludwig* Frohnmeyer, né en 1853, auteur avec le Dr Immanuel Benzinger du *Bilderatlas für Bibelfreunde* (publié à Stuttgart chez Theodor Benzinger,

orientaliste et voyageur expérimenté, réside à Jérusalem ; c'est lui qui prépare les éditions successives du Bædeker de Palestine et Syrie. Enfin c'est notre distingué concitoyen, M. Jules Breitenstein, pasteur à Strasbourg, qui a assumé la tâche de rédiger la traduction française, et s'il a procédé « très librement », comme l'atteste expressément le titre du volume, nous nous garderons de lui en faire un reproche ; bien au contraire, nous exprimerons plutôt le regret de ne l'avoir pas vu aller plus loin encore dans la voie de la « dégermanisation ».

L'ouvrage se divise en cinq parties ou chapitres, composés chacun d'un texte explicatif et d'une série de gravures. Ils sont intitulés comme suit : I. Géographie biblique. II. Histoire d'Israel. III. Le culte. IV. La vie dans l'antique Israel. V. Faune et flore bibliques.

Au point de vue strictement logique, on pourrait aisément critiquer cette division, et faire remarquer que les cinq sujets traités ne sont point, à proprement parler, coordonnés. Le culte fait à la fois partie de l'histoire et de la vie d'Israël ; l'histoire et la vie ne sont d'ailleurs guère séparables ; ce qui, dans la quatrième partie, concerne les animaux domestiques anticipe sur la faune, c'est-à-dire sur le chapitre V, et ainsi de suite. Mais au point de vue pratique, le plan est satisfaisant. Il se recommande par sa simplicité et par son adaptation au but, qui est essentiellement de répondre aux besoins de l'enseignement scolaire. Fournir aux instituteurs de la jeunesse un manuel à la fois scientifique et pourtant aisément maniable et intelligible, telle est l'aspiration, la prétention des auteurs. Ils y ont, à notre avis, réussi, au double point de vue de la conception générale et de l'exécution artistique et littéraire. Ils y sont moins bien arrivés quant à la forme extérieure que revêt le volume.

L'idée mère est excellente ; il faut parler à l'œil. Il faut montrer

éditeur, et dont *Vues et Documents* est la traduction), est *Schulrat* et recteur de l'École normale de Nagold (Wurtemberg). Il est, — ainsi que son frère aîné, le Dr *Immanuel* von Frohnmeyer, né en 1848, actuellement « prélat » à Stuttgart, auquel est dû le Manuel de géographie biblique dit de Calw (12e édition, 1903), et qu'un troisième frère au service de la Mission de Bâle, — fils de feu le pasteur Frohnmeyer, connu des théologiens de l'Ancien Testament comme ayant découvert le poème alphabétique contenu dans le chapitre II du livre de Nahum. Je dois ces renseignements à l'obligeance de mon ami, le professeur Nestle de Maulbronn.

comment sont conformés les lieux, les gens, les choses. Sans doute, la vue, si fidèle soit-elle, d'une cité moderne ne renseigne qu'indirectement sur l'aspect que la même ville présentait autrefois, dans une antiquité plus ou moins reculée. Et pourtant ces indications actuelles fournissent un précieux point de repère. D'ailleurs la configuration générale du terrain, le paysage, le cadre, en un mot, demeure le même, à peu de chose près, au travers des siècles. Telles localités des temps présents (Khaïfa, Safed, par exemple) n'ont pas joué de rôle dans l'histoire biblique, et néanmoins leur importance actuelle (et peut-être future) leur assigne avec raison une place dans la collection. De plus, la vue de tel lieu déterminé peut servir à faire comprendre la nature du pays en général, et peut-être aurait-on pu aller plus loin dans la reproduction de ces paysages en quelque sorte représentatifs, figurant par exemple la montagne, la plaine du littoral, le désert de Juda, les champs cultivés, etc. En somme pourtant, on peut dire que quiconque parcourt avec attention la série totale des vues ne peut manquer d'acquérir ainsi une connaissance exacte et une compréhension de la Palestine et des régions environnantes. Le texte vient d'ailleurs compléter d'une façon heureuse l'enseignement donné par les gravures.

Puis, à côté des vues du pays tel qu'il est maintenant, il est fait une large place aux reproductions de documents anciens. Les monuments de l'Egypte, de la Babylonie et de l'Assyrie ont fourni, soit dans le chapitre Histoire, soit dans le chapitre Culte, soit enfin dans celui qui est consacré aux Mœurs, de précieuses et suggestives indications. Parfois aussi, à titre conjectural, la reconstruction d'un édifice ou d'un objet est donnée d'après les hypothèses de tel ou tel archéologue.

Le chapitre V fait passer sous les yeux du lecteur un nombre considérable d'animaux et de plantes. Dans cette partie, la valeur artistique des planches laisse quelque peu à désirer, mais sans qu'il en résulte un inconvénient sérieux. On pourrait légitimement souhaiter que quelques-unes de ces figures, par trop grossièrement exécutées, fissent place, dans une nouvelle édition, à quelque chose de plus satisfaisant.

En fait d'erreurs proprement dites, nous devons signaler celle qui a été commise à la page 52. La planche du haut représente Askalon, et c'est bien en effet une vue de cette ville, actuellement ruinée et déserte, vue prise de l'est, du côté de l'intérieur des

terres. Au-dessous figure, sous le nom d'Asdod, une vue qui, j'ai regret de le dire, n'est autre qu'une vue d'Askalon, mais prise cette fois à l'ouest, du côté de la mer. C'est la photographie N° 256 de la collection du *Palestine Exploration Fund* (voir aussi le N° 434 de la même collection). Elle est prise nord-sud, et on y aperçoit, au fond, un gros bloc qui a roulé du haut du rempart sur le rivage et qui figure (vu dans l'autre sens, sud-nord) dans mes *Souvenirs de Terre Sainte* (2e éd., p. 112). Le texte, chose curieuse, renferme une erreur parallèle à celle qui a été commise à l'occasion de cette gravure. On y lit en effet (p. 8) que « Askalon... et Asdod... ne sont plus actuellement que des ruines. » Cela est parfaitement faux quant à Asdod. Le Bædeker de Palestine et Syrie (3e édition française, 1906, p. 117), œuvre du Dr Benzinger en personne, dit qu'Asdod est un « village d'environ 3000 habitants. » Il n'est d'ailleurs point situé au bord de la mer, mais bien à une certaine distance dans l'intérieur.

Je me permets de regretter que certaines vues soient présentées avec des légendes trop imprécises et par là même trompeuses. Ainsi la planche 41 est intitulée : « Au sud de la mer Morte. » Or c'est une vue de la montagne de Masada (N° 1034 de la collection Bonfils, à Beyrouth), à l'ouest de la mer Morte, vue prise du nord, du chemin venant d'En-Guédi, et elle donne une idée juste du rivage occidental ; elle ferait par contre concevoir une notion tout à fait erronée de la région méridionale aux alentours de la Sebkha. De même la planche 85 ne devrait pas porter ce titre tout général : « Paysage du Liban. » C'est la vue d'une ville parfaitement déterminée, Zahleh (collection Bonfils, N° 470). Et il est inexact de faire croire au lecteur (p. 10) qu'on y discerne ou pourrait y discerner « des bouquets de cèdres. » En effet, il n'y a pas trace de cèdres en ce lieu, et il n'y a pas de « bouquets » de cèdres par-ci par-là dans le Liban, il y en a en fait un seul, un bois comptant environ 400 arbres (comp. l'assertion exacte que donne la page 164).

A propos de l'écriture, il est permis de s'étonner qu'on nous donne (p. 144) un tableau complet des alphabets hiéroglyphique et hiératique, et qu'on n'en fasse pas autant pour les alphabets hébreu et araméen ; ce serait pourtant encore plus utile et plus intéressant.

Les remarques ci-dessus ne concernent pas l'exécution matérielle typographique de l'ouvrage, et c'est là le point le plus faible

de la publication que nous annonçons. Nous allons avoir un bon nombre d'observations à présenter à cet égard. Il faut d'abord remarquer que ce livre a été imprimé en Allemagne, et que le lecteur français ne peut manquer de s'en apercevoir. Ainsi, au lieu des caractères italiques auxquels notre œil est accoutumé, nous rencontrons l'usage allemand d'imprimer les mots qu'on veut faire ressortir en caractères espacés (*gesperrter Druck*), ce qui est sinon désagréable, du moins insolite et déconcertant. Puis les fautes d'impression abondent, à un degré décidément inadmissible, surtout pour un livre qui doit être mis entre les mains d'écoliers; ceux-ci ne devraient pas être induits en erreur. Je ne parle que pour mémoire des irrégularités constantes dans l'emploi des accents; il est agaçant de rencontrer à chaque pas des mots comme *sepulcre, interieur, Felix, Palestine, Jizreel, Aschera, Nebo, Archelaüs, Neron, Jehu, reservé, egyptienne, baton, extrémité, Géthsémané, hebraïque, épitre, cîme, Siloë, Deborah, Génezareth*, etc., etc. ; le mot *israélite*, qui revient sans cesse, est écrit, presque sans exception, *israëlite*. Et que dire de *printannière, moutoure, appele, Méditerranné, certaines quartiers, le tête, crénaux, orienteaux, exeptionnellement, preque, missionaires, cachelot, embassade, villages mentionnées, jaspe taillée, monaies, Philippe le Tétraque, possesion*, etc. ? Pourquoi des oscillations telles que *Hamurabi* (p. VII), *Hammurabi* (p. 122) et *Hammourabi* (p. 108), cette dernière orthographe étant la seule recommandable ? Il faudrait substituer *Ouadi* à *Wadi*, et surtout ne pas imprimer *Vadi* comme on l'a fait à la page 40 ; éviter la confusion qui peut résulter des deux termes allemands *Berg* et *Gebirge* (p. 6: le sommet de la montagne, p. 9: le mont Hauran) ; ne pas rendre *Mohren* (il s'agit des Couschites, p. 76) par *Maures* (!) ; ne pas parler de « visiter une statue à Turin » (p. 78) ; dire : *tablettes d'argile* plutôt que *plaques* ou *tables ;* ne pas rendre le *kheth* hébreu tantôt par *h*, tantôt par *ch*, tantôt par *kh*, sans aucune méthode (*Akhaz* à côté d'*Achaz, Menakhem* à côté de *Pékach*) ; prendre une décision ferme pour le son *ch* ou *sh* ou *sch*, et ne pas imprimer ici *Shishak* et là *Chemah ;* ne pas conserver le germanique *j* là où en français il faut *i* (*Rémaljah, Chananjah*) ou bien *y* (*abaje, Banijas*) ; ne pas alterner entre *Boas* (à l'allemande, p. 114) et *Boaz* (à la française. p. 108). D'autres fautes sont plus choquantes encore. Ainsi, p. 11, à *trois* reprises, on trouve *Silicie* au lieu de *Cilicie ;* p. 9, la vallée de *El-Birka,*

pour la Coelésyrie, au lieu de *Bikea* ou *Bekaa* ; p. 5, *Mokkateb*, au lieu de *Mokatteb* (p. 2). *Akko* et *Acco* (p. 78 et p. 9) sont également admissibles, mais il faudrait choisir l'un ou l'autre et ne pas dire que le nom « actuel » est *Saint-Jean d'Acre* : ce nom-là date du moyen âge et le nom moderne, retour au plus antique passé, est *Akka*. Il faudrait user de méthode dans l'emploi des mots *Israélites*, *Hébreux*, *Juifs*, et ne pas employer justement ce dernier terme (p. 2, ligne 9) quand il s'agit des contemporains de Moïse.

Il n'est pas exact de dire qu'à Hébron « on montre la caverne de Macpéla. » Ce qu'il y a de frappant, c'est au contraire qu'on ne la montre pas ; non seulement l'accès de la mosquée est interdit aux chrétiens et aux juifs, mais les musulmans eux-mêmes n'ont pas la permission de pénétrer dans le souterrain placé sous le sanctuaire et que la tradition identifie avec la caverne de Macpéla.

Il est très contestable, — et contraire à mon expérience personnelle, ainsi qu'à celle de plusieurs de mes amis et connaissances, — que l'eau de la mer Morte exerce sur la peau « une action astringente fort désagréable » (p. 6). D'un goût atroce, et produisant aux yeux, quand elle y pénètre, une sensation douloureuse, elle ne cause, à mon sens, pas de démangeaisons à la peau et s'essuie parfaitement bien.

Il y aurait avantage à déployer plus de précision en matière chronologique et à ne pas se borner à des termes généraux tels que « ancien » ou « antique ». Ainsi les tombeaux de la vallée du Cédron sont qualifiés de « fort anciens » (p. 3). Comme le plus célèbre d'entre eux est traditionnellement appelé le « tombeau d'Absalom, » il serait au moins utile de dire que « fort ancien » signifie ici : beaucoup plus récent que la date prétendue. De même, page 4, lorsqu'il est dit que les assises de la tour de David ou tour Phasaël du palais d'Hérode sont « sûrement antiques, » le lecteur non prévenu croira que ces assises remontent à David, le plus ancien des deux rois cités, alors que certainement elles ne datent que d'Hérode.

A propos des désignations usuelles, reposant sur la tradition, mais que scientifiquement rien ne justifie, il conviendrait de se montrer très prudent. Ainsi il est dit (p. 3) qu'on montre à Béthanie la maison et le tombeau de Lazare ; il faudrait ajouter que ces sanctuaires sont dépourvus de tout caractère d'authenticité.

A la page 40, où figurent le tombeau de Joseph et le puits de Jacob, il y aurait à faire une distinction tranchée entre le premier de ces lieux, purement hypothétique, et le deuxième, historiquement certain. Il serait opportun, dans la légende des planches consacrées au « tombeau des Rois » (p. 147-148), de s'exprimer comme à la page suivante où il est parlé du « tombeau *dit* des Juges. » Le texte, j'en conviens, explique que le prétendu tombeau des Rois est celui de la reine Hélène d'Adiabène et de sa famille (p. 130).

En-Roguel (p. 3) n'est pas la « fontaine des Foulons », mais du Foulon. Ayoun-Mousa (p. 1) est un pluriel = les fontaines de Moïse ; il ne faut donc pas dire « l'Ayoun-Mousa ». Au lieu d'entretenir dans l'esprit du lecteur l'idée fausse que la grande mosquée de Jérusalem porte légitimement le nom de « mosquée d'Omar », il faudrait combattre cette fausse appellation et employer celle de « mosquée (ou dôme) du rocher » (comp. p. 4). A la page 118, les deux désignations se succèdent sans autre explication, si bien que le lecteur peut se demander s'il s'agit de deux édifices différents. Le terme de « porte d'or » (p. 107, 120) n'est pas conforme à l'usage, qui est de dire porte Dorée. Au surplus, il vaudrait la peine de noter que cette désignation vient d'une confusion entre l'adjectif grec ὡραία et l'adjectif latin *aurea*. La « belle porte » d'Act. III 2, 10, n'est d'ailleurs pas celle que la tradition appelle porte Dorée. La plaine à l'ouest du lac de Tibériade se nomme plaine de Gennésar et non de Génézareth (qu'il faut d'ailleurs écrire Génésareth), mot qui s'applique au lac. Le Yarmouk (p. 9) n'est pas plus mentionné dans le N. T. que dans l'A. T. Il subsiste à Ephèse autre chose que « d'informes décombres » (p. 12) ; en l'affirmant, je m'appuie non seulement sur mes propres souvenirs, mais sur le témoignage de voyageurs compétents qui ont visité, cette année même, l'emplacement de cette grande cité. Le Bethphagé que représente la planche 15 est celui qu'on montrait aux pèlerins du moyen âge, mais cet endroit ne correspond pas aux données évangéliques. Les photographies employées pour l'étang de Mamilla, pour Gethsémané, pour Capernaüm sont bien anciennes et ne répondent plus à l'état actuel ; celle de Gethsémané ne cadre pas avec la description donnée dans le texte (p. 3). La représentation du chêne dit d'Abraham (pl. 490) est également très ancienne; en réalité, cet arbre vénérable présente aujourd'hui un tout autre aspect, car il a beaucoup souffert

au cours des dernières années et perdu plusieurs de ses maîtresses branches. Il faudrait mentionner, à la planche 21, que l'édifice qu'on y aperçoit est la mosquée El-Aksa (voir p. 4), et à propos de la planche 25, il serait absolument urgent de ne pas laisser s'établir une confusion entre le mont de Sion traditionnel (colline occidentale) et le mont de Sion historique (colline orientale). La donnée de la page 79, d'après laquelle « Chemah signifie serviteur, » est une méprise ; le sceau en question porte les mots : « A Chemah, serviteur de Jéroboam. » Peut-être est-il, du reste, un peu excessif de statuer comme une chose évidente que ce Jéroboam est le roi Jéroboam II. La légende de la planche 163-164 : Ptolémée Ier Logi, ne renferme pas seulement une grosse bévue typographique, Logi au lieu de Lagi, mais encore il n'est pas habituel en français de dire Ptolémée Lagi ; on dit : Ptolémée fils de Lagus ou le Lagide. La monnaie d'Hyrcan II (pl. 195-196) pourrait aussi bien être supprimée ; on n'y distingue absolument rien. Il est regrettable qu'on trouve dans le texte des phrases comme celles-ci : « Ce jour douteux n'offre du reste aucun inconvénient » (p. 106) ; « En fait d'oiseaux chanteurs, la Bible ne connaît que des artistes douteux » (p. 158) ; « Ce que le même texte du Deutéronome traduit par girafe (Segond)... » (p. 158) ; « On en a conclu, avec un droit douteux... » (p. 164) ; « La baleine de Jonas fut soit un requin, soit un cachalot » (p. 160).

Ces petites taches déparent un livre qui, nous le répétons, est vraiment destiné à rendre les plus réels services, quand, en utilisant cet excellent choix de planches et ce texte remarquablement approprié, on l'aura réédité avec plus de soin. Il faudra chercher à tirer les gravures un peu moins noires, moins dures, et enseigner au typographe à ne pas confondre le trait d'union (ou tiret, -) avec le trait de séparation (—) ; voir p. 4, ligne 13, et p. 129, ligne 24. Et puis, que viennent faire dans une édition française, les allusions à la version de Luther ? qu'importe au lecteur, à l'écolier de langue française, que Luther ait improprement mis « taupe » là où il faut « rat » et où Segond a « rat » ? Encore une question : Pourquoi les citations, évidemment étrangères à l'original allemand et empruntées à des auteurs qui ont écrit en français ou qui ont été traduits en français : F. Bovet, Manning, A. Thomas, Ed. Barde, Petit et d'autres encore ? Ces extraits de leurs livres ne portent pas sur des points particuliers et controversés, où l'autorité de tel écrivain connu a quelque importance ;

ils sont introduits dans le texte à propos de sujets quelconques et n'ont vraiment aucune raison d'être.

En résumé, idée excellente, matériaux bien choisis, rédaction judicieuse, mais exécution défectueuse.

LUCIEN GAUTIER.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE.

Cinquième livraison (septembre 1906).

Karl Sell : Tendances générales et forces motrices religieuses dans l'histoire ecclésiastique du XIXe siécle. — *Müsebeck :* L'église évangélique et la vie nationale au temps actuel.

SCHWEIZERISCHE THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT.

Quatrième livraison.

L. Köhler : Les idées religieuses et morales de Jésus, dans les trois premiers évangiles, sont-elles influencées par la foi en la proximité de la fin du monde ? (Suite.) — *J. Wirz :* L'Ancien Testament au Congrès des religions de Bâle. — *A. Farner :* Abstinence ou tempérance ? — *Walter Wettstein :* Histoire d'une famille suisse (la famille Ammann de Zurich, par Aug.-H. Ammann, à Hambourg). — Bulletin.

MITTHEILUNGEN UND NACHRICHTEN DES DEUTSCHEN PALÄSTINA-VEREINS.

Livraisons 3 et 4.

Ad. Erman et *E. Kautzsch :* Une pierre à cachet avec signature hébraïque, trouvée au Tell el-Moutesellîm. — *G. Schumacher :* Les fouilles au Tell el-Moutesellîm. X. Eté et automne 1905. (Avec illustrations.)

Livraison 5.

G. Schumacher : Les fouilles au Tell el-Mouteselliim. X. Eté et automne 1905 (fin). — *M. Blanckenhorn :* Les stations météorologiques de la Société allemande d'exploration de la Palestine pendant l'hiver de 1905 à 1906. — Communications diverses.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Août 1906.

Ed. König : Les discussions les plus récentes sur le Décalogue. — *G. Stosch :* L'idée de la vertu dans le « Kural » (poème didactique) de Tiruvalluver (poète tamule), comparée avec celle de la sagesse dans les Proverbes de Salomon. — *Kretschmer :* Contribution à l'éthique sociale. — *W. Vollert :* La doctrine de la Formule de Concorde sur la justice par la foi en face de la doctrine d'Osiander. — *Van Wyk :* Histoire des dogmes et catéchisme.

Septembre..

Van Wyk : Histoire des dogmes et catéchisme (fin). — *Stange :* L'importance morale de la foi en la personne de Jésus-Christ. — *P. Feine :* Influences babyloniennes dans le Nouveau Testament.

Octobre.

Kolde : Nouvelles études sur la confession d'Augsbourg. — *E. Sellin :* Les estampilles que portent les cruches de provenance israélite, déterrées en Palestine. — *L. Theobald :* Thomas Naogeorgus (Kirchmaier), l'auteur de drames à tendance antiromaine au temps de la Réformation. — *Renner :* L'assurance chrétienne du salut.

Novembre.

H. von Walter : L'absoluité du christianisme et les missions. — *J. Köberlé :* Mythologie orientale et religion biblique. — *Ph. Bachmann :* Adolphe v. Harless. — Annonce et prospectus d'un nouveau périodique : *Die Theologie der Gegenwart* (paraissant, à partir de 1907, en quatre livraisons trimestrielles, et offrant, au point de vue de la théologie « scientifique positive », une revue des principales nouveautés théologiques, au prix de 3 marcs par an).

Revue internationale de théologie.

Juillet-septembre.

J.-J. van Thiel : A la mémoire de l'évêque C.-J. Rinkel (de Haarlem). — *Ed. Herzog :* Lier et délier (all.) — *E. Michaud :* Des principes de variété et de changement dans les choses religieuses et ecclésiastiques. — *Le même :* Le dogme de la rédemption d'après M. J. Rivière. — *Menn :* Fr.-H. Reusch, écrivain (all., suite). — *J.-J. Lias :* Le système doctrinal du IVe évangile. III (angl.). — *J.-T.-F. Farquhar :* Les relations de l'Eglise et de l'Etat. II (angl.). — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France, 8e art. — Variétés : La réforme de l'Eglise russe, d'après le P. Ant. Malvy, S. J., et d'après M. J. Bois. — L'Inquisition et M. Vacandard. — Une préface de M. Brunetière et un article de M. Ehrhard sur Vincent de Lérins. — *D. Kyriakos :* Correspondances. — Bibliographie et petites notices. — Chronique théologique et ecclésiastique.

Octobre-décembre.

Ed. Herzog : Le Notre-Père dans la liturgie de saint Augustin (all.). — *E. Michaud :* Deux réformateurs catholiques au XIXe siècle : Bordas-Demoulin et Huet. — *Le même :* Quinet et l'ancien catholicisme. — *J.-J. Lias :* Le conflit entre la religion et la science (angl.). — *Le même :* Le système doctrinal du IVe évangile. IV (id.). — *Edm. Kreusch :* Agostino Steffani, artiste, homme d'état et évêque en Allemagne, 1667-1728 (all.). — *Menn :* F.-H. Reusch, écrivain (suite, all.). — *E. Michaud :* Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France, 9e art. — Variétés : La « Petite Eglise » de Toulouse. — *Schirmer :* Une voix catholique réformiste en Italie (all.). — Deux importants articles de M. de Narfon. — Quelques aveux de M. Turmel au sujet du pape Jules Ier. — Correspondance : Réponse de S. E. *Kiréeff* au R. P. Malvy sur l'union des Eglises. — Bibliographie, etc.

Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Vol. XXVII, 3e livraison.

Schlossmann : Tertullien au point de vue de la jurisprudence. — *V. Pflugk-Hartung :* Les élections papales et l'empire (1046-1328). I. — *Dietterlé :* Les « Summae confessorum ». III, 19. —

Schmaltz : Le « terminisme » piétiste. — *Kalkoff :* Luther devant le chapitre général de Heidelberg. — *Le même :* La correspondance entre l'électeur Frédéric et Cajetan. — *Brieger :* A propos des plus récentes études augustiniennes. — *Lehmann :* Deux lettres inédites à Mélanchthon. — *V. Hœnsbroech :* La fin sanctifie les moyens. — *Brieger :* Notes marginales sur la conférence de Tröltsch : « La signification du protestantisme pour la genèse du monde moderne ». — Nouvelles. — Bibliographie.

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

Juillet 1906.

Joseph Mahé, S. J. : Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche. — *Paul Fournier :* Etude sur les Fausses Décrétales. III. La patrie des F. D. 1re partie : Les provinces de Mayence et de Reims. — *R. Maere :* Les origines de la nonciature de Flandre. Etude sur la diplomatie pontificale dans les Pays-Bas à la fin du XVIe siècle. — *L. Willaert,* S. J. : Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques (1598-1625). — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Octobre.

Paul Fournier : Etude sur les Fausses Décrétales. IV. La patrie des F. D. 2e partie. La province de Tours. — *D.-M. Girard,* S. J. : Anania Mogatzi. Episode de la lutte religieuse en Arménie (943-965). — *R. Maere :* Les origines de la nonciature en Flandre (suite et fin). — Comptes rendus, etc.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis.

Août.

O. Baumgarten : L'éducation du caractère chrétien dans le sens de la rigidité (Straffheit). Sermon prononcé dans l'aula de l'université de Kiel, sur 1 Cor. IX, 24-27. — *F. N. :* Secouez-vous ! — *F. Schwencke :* Fin et moyens d'une instruction morale. — *K. Kühner :* L'emploi d'images dans la catéchèse. — *Zillessen :* Le calotin (Der Pfaffe). A propos des caricatures du « Simplicissimus ». — *O. Baumgarten :* Chronique (Eglise et école).

Septembre.

Martin Rade : Sermon sur Rom. VIII, 24. — *F. N. :* De retour chez soi. — *O. Nöldeke :* Donnez-nous de nouvelles séries de textes (autres que celles des péricopes) ! — Soirées de lecture. Expériences pastorales. — *Hans von Lüpke :* Que devient le neuvième commandement (d'après la manière de compter luthérienne) ? — *A. Z. :* Tertium dabitur ! Trois desiderata d'un praticien : 1. L'histoire du salut. 2. Réalité historique et vérité typique. 3. Le Christ historique, le Christ pneumatique et le Christ actuellement présent. — *O. Baumgarten :* Chronique (Eglise et école, II).

Octobre.

Henning : Sermon (sur Mat. XI, 16-24) prêché au village. — *F. N. :* L'écharde en la chair. — *O. Baumgarten :* Proposition d'une série de textes pour la prochaine année ecclésiastique. — *Schettler :* La préparation des auxiliaires (moniteurs) en vue du culte pour les enfants. — *F. Mörchen*, Dr méd. : Etude psychiatrique de la figure traditionnelle du Christ. — *O. Baumgarten :* Chronique (Les « cas » Römer et César).

Novembre.

F. N. : Le fondement qui porte la foi des faibles. — *L. :* Idées d'un laïque sur notre culte évangélique. — *J. Messner :* Légendes de saint François dans l'enseignement religieux évangélique. Expériences faites dans une école de jeunes filles. — *C. Clemen :* Maisons paroissiales en Angleterre. — *O. Baumgarten :* Contributions à une cure d'âme psychologique. — *F.-M. Schiele :* Chronique (Un droit ecclésiastique nouveau : Eglise et Etat, Eglise et églises, Eglise et théologie, Eglise et nation).

Rivista cristiana.

Juillet.

N.-H. Shaw : L'indépendance financière des églises. — *H.-T. Gay :* La vérité sur Luther, d'après l'ouvrage du professeur Walther. 3. Luther et la Bible. — *G. Luzzi :* La théologie moderne et ses relations avec la mission évangélique en Italie. — *E. Bosio :* Le dernier volume de R. Mariano (« Fra libri e cose di storia, arte, religione et filosofia »). — *L. Colani :* Revue du mois.

Août.

G. Luzzi : La théologie moderne, etc. (suite et fin). — *H.-T. Gay :* La vérité sur Luther. 4. Luther polémiste. — *G. Grilli :* Le pouvoir coërcitif du catholicisme, à propos de la dernière pastorale de Mgr Bonomelli. — *U. Janni :* Fogazzaro. — *L. Colani :* Revue du mois.

Septembre.

G. Luzzi : Sur la réconciliation de la foi avec la science. — *P.-R. Prochet :* L'évangélisation de la jeunesse. — *H.-T. Gay :* La vérité sur Luther. 5. L'intolérance de Luther. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : Jeux de mots chez les Prophètes. — *L. Colani :* Revue du mois.

Octobre.

G. Luzzi : Sur la réconciliation de la foi avec la science (suite et fin). — *H.-T. Gay :* La vérité sur Luther. 6. Luther et le mensonge. — *G. Grilli :* L'Evangile et l'homme moderne (d'après Hunzinger dans « Der alte Glaube »). — *O. Cocorda :* Qui est l'Antechrist ? Des diverses opinions concernant le Pape-Antechrist. — *L. Colani :* Revue du mois.

Revue philosophique

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Janvier 1906.

B. Bourdon : L'effort. — *Dr Rogues de Fursac :* L'avarice : essai de psychologie morbide (1er article). — *G. Prévost :* La religion du doute. — *G. Richard :* La philosophie du droit au point de vue sociologique.

Février.

A. Lalande : Pragmatisme et pragmaticisme. — *Palante :* L'ironie : étude psychologique. — *Dr Rogues de Fursac :* L'avarice : essai de psychologie morbide (fin). — *Dr Baudin :* Sur l'inhibition exercée par la pensée sur la tonicité et les réflexes musculaires.

Mars.

F. Paulhan : Le mensonge du monde. — *Pillon :* Sur la philosophie de Renouvier. — *Ribéry :* Le caractère et le tempérament. — *Vte Brenier de Montmorand :* Hystérie et Mysticisme (Le cas de sainte Thérèse). — *Segond :* Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.

Avril.

G. Compayré : La psychologie de l'adolescence. — *G. Belot :* Esquisse d'une morale positive. — *P. Gaultier :* Le rôle social de l'art. — *Luquet :* Note sur un cas d'association des idées.

Mai.

Adr. Naville : La sociologie abstraite et ses divisions. — *Th. Ribot :* Qu'est-ce qu'une passion ? — *M. Mauxion :* L'intellectualisme et la théorie physiologique des émotions. — *Probst-Biraben :* Contribution du Soufisme à l'étude du mysticisme universel. — *B. Bourdon :* Sur le rôle de la tête dans la perception de l'espace.

Juin.

G. Compayré : La pédagogie de l'adolescence. — *A. Binet :* Les premiers mots de la thèse idéaliste. — *Th. Ribot :* Comment les passions finissent. — *Delacroix :* La philosophie pratique de Kant, d'après M. Delbos.

Juillet.

L. Lévy-Bruhl : La morale et la science des mœurs. — *J. Sageret :* La commodité scientifique et ses conséquences. — *G.-L. Duprat :* Contre l'intellectualisme en psychologie. — *L. Dauriac :* Un historien de la philosophie grecque : Th. Gomperz.

Août.

F. Le Dantec : Les objections au monisme. — *Roerich :* L'attention spontanée dans la vie ordinaire et ses applications pratiques. — *Chide :* La logique avant les logiciens. — *Tassy :* Le sympathique et l'idéation.

Septembre.

P. Gaultier : Qu'est-ce que l'art ? — *F. Le Dantec :* Les objections au monisme (suite et fin). — *R. de La Grasserie :* Les moyens linguistiques de condensation de la pensée.

Octobre.

G. Dumas : Les conditions biologiques du remords. — *F. Paulhan :* L'échange économique et l'échange affectif : le sentiment dans la vie sociale. — *Kozlowski :* L' « a priori » dans la science. — *Rignano :* La transmissibilité des caractères acquis, par F. Le Dantec. — *P. Lacombe :* La psychologie des individus et des sociétés chez Taine, par F. Paulhan.

Novembre.

H. Bergson : L'idée de néant. — *C. Bos :* Des éléments affectifs de la conception. — *Rignano :* Une nouvelle théorie du développement. — *Probst-Biraben :* L'extase dans le mysticisme musulman : Les étapes du soufi. — *E. Blum :* Le mouvement pédologique et pédagogique.

Décembre.

Adrien Naville : La morale conditionnelle. — *Dugas :* La fonction psychologique du rire. — *Luquet :* Logique rationnelle et psychologisme. — *V. Egger :* Une illusion visuelle. — *G. Richard :* Les obscurités de la notion sociologique de l'histoire.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1906.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu, par *P. Lobstein.*

II. La toute-présence de Dieu 5

III. La toute-science de Dieu 97

IV. La toute-puissance de Dieu 345

Essai de mystique rationnelle basée sur les Evangiles, par *Th. Darel* . . . 33

L'Eglise du Pays de Vaud pendant le dernier quart du seizième et au dix-septième siècle. Essai d'un abrégé chronologique (I : 1573-1620), par *H. Vuilleumier*. 59

L'usage pédagogique de l'Ancien Testament, par *H. Trabaud*. 127

La religion de Babylone et la religion d'Israël, par *James Barrelet*. . . 179

Le quatrième évangile par Alfred Loisy, par *H. Chavannes* 204

Les Eglises évangéliques et la haute critique, par le Rev. Dr *P.-T. Forsyth.* (Traduction abrégée, par E. Petavel-Olliff.). 235

Etudes philosophiques, par *H.-L. Miéville.*

I. Science et philosophie. 241

II. De quelques caractères de la recherche philosophique. 509

La pensée de saint Augustin. (1. Du fondement de la certitude religieuse. 2. L'idée métaphysique de Dieu), par *E. Logoz*. 256

La mission historique de Jésus d'après Henri Monnier, par *Ernest Morel*. . 283

Les idées morales chez les grands prosateurs français du premier Empire et de la Restauration (L. de Bonald et J. de Maistre), par *J. Cart* 304

Utilité de l'histoire des religions pour l'étude du Nouveau Testament, par le Dr *J.-M.-S. Baljon.* (Traduit du hollandais par O. Genouy.) 417

La théosophie hindoue ou la philosophie des Yoguis, par *Charles Byse*. . . 457

L'Eglise luthérienne de Genève, de 1707-1710, par *H. Denkinger* 486

Le témoignage du quatrième évangile sur son auteur, par *Ch. Bruston* . . 501

II. DIVERS

Nécrologie (G. Frommel — E. von Hartmann), par *Ph. Bridel* 531

Programme de la Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne 539

III. BULLETIN

Pages

DOUMERGUE, E. La Genève calviniste (*H. Denkinger-Rod*) 330

FROHNMEYER et BENZINGER. Vues et documents bibliques. Trad. par Breitenstein (*Lucien Gautier*) 543

GOMPERZ, Th. Les penseurs de la Grèce. Trad. par Aug. Reymond (*Arnold Reymond*) 78

LOISY, Alfred. Le quatrième évangile. (Voir l'art. de M. *H. Chavannes*.) . . 204

MONNIER, Henri. La mission historique de Jésus. (Voir l'art. de M. *Ernest Morel*.) 283

MONOD, Wilfred. Aux croyants et aux athées. (Voir l'art. de M. *P. Lobstein* sur la toute-puissance de Dieu.) 385

IV. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter 89

Monatschrift für die kirchliche Praxis 93, 343, 554

Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Pal.-Vereins 240, 341, 551

Neue kirchliche Zeitschrift 85, 339, 453, 552

Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 451

Preussische Jahrbücher 239

Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain 94, 343, 554

Revue internationale de théologie 92, 342, 553

Revue philosophique 96, 556

Rivista cristiana 95, 455, 555

Schweizerische Theologische Zeitschrift 85, 338, 453, 551

Studierstube 91, 338, 454

Theologische Studien und Kritiken 84, 452

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 342

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 87, 341, 451

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 86, 340

Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 88

Zeitschrift für Kirchengeschichte 87, 338, 453, 553

Zeitschrift für Theologie und Kirche 85, 340, 454, 551

Zwingliana 95, 452

BR
3
R4
année 39

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY